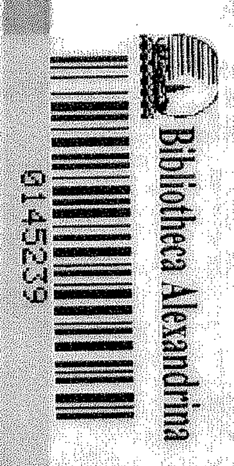
دراسات إسلامية

ارسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بدوي



الطبعة الثانية
١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



دراسات إسلامية

— ٥ —

عبد الرحمن بدوي

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية
١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



فهرس الكتاب

الصفحة

الرموز والعلامات

< > : زيادة من عندنا .

[ ] : موجود فى الأصل ونقترح حذفه .

[ ] وبداخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التى نشرنا عنها .

ن = ص : المخطوط الأصلى أو الوحيد الذى نشر عنه النص .

† الهوامش أو التعليقات الموجودة فى المخطوط .

دراسة فيلولوجية

للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياةٌ حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . و بقدر تعدُّد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمة صاحبها . ولا جُناح عليها أن تتعاورها ضروبٌ من التعديل والتبديل وفقاً لعوامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، و بعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يتمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . و إنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضاري السليم أن نعد في الانتحال أو التزييف مَدْعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هي التي تفعل فعلها اللازب في هـذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنهما من قلب و إبدال .

وتلك مبادئ علينا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلأرسطو — و إن قلّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعـددة بقدر الحيوات التي قضاها في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مر بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين يختلف عنه عند الغربيين في العصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلوّن وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرُها في العصر العباسي في بغداد و إيران ؛ وفي الحضارة الأوربية تختلف صورته في العصر الاسكلائي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصفُ الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق بالباحثين أن يتتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلا) وجانب المُتأثّر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

وفى تقديرنا لهذه العوامل يجب أن نتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ فى الإسناد التاريخى . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هى الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفى معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — فى الحضارة العربية مثلا — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة فى نفس من فعل ، أن تُنْسَب هذه المقتطفات من « تُسَاعات » أفلوطين إلى أرسطو : إنما هى الروح الحضارية العربية العامة هى التى كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقى لهذه المقتطفات التى عرفت باسم « أثولوجيا أرسطاطاليس » . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا فى نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن ثمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤَوَّل على أنها شواهد[1] — فلن يكون هذا بحائل لهم دون استمرارهم فى نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهمها أن تعرف أرسطو كما كان فى واقع التاريخ بقدر ما يعنيها أن تدركه كما تريد لها حاسَّتُها التاريخيةُ المنبثقةُ من روح الحضارة التى تنتسب هى إليها ؛ وعلى أرسطو — فى الحالة التى لا يتفق فيها تاريخياً وأمانىَّ هذه الروح — أن يحنى رأسه ويكيِّف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يَفْرُغ من نشر النصوص التى تُعَدّ وثائق لها . وهو عمل لما يكد يُنْجزُ منه شىء .

وها نحن أولاء نقدم فى هذا « الجزء الأول » طائفة من هذه النصوص التى سندرسها بالتفصيل فى « الجزء الثانى » ، وهى كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التى وضعها الشراح اليونانيون فخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد فى أهمية البحث فى التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تعليق ٣ .

العربى بوصفه مصدراً مزدوجاً : أعنى للفكر العربى والفكر اليونانى معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعدُ إلا فى نطاق ضئيل ولا يزال الميدان مفتوحا كله تقريباً أمام الدارسين[1] . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو، مثل كتاب «التفاحة» الذى ذكره إخوان الصفا وابن سبعين فى «مراسلاته» مع الإمبراطور فردريك الثانى ، وهو حوار يجرى بين أرسطو و بين تلاميذه قبيل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه ابراهيم بن حسداى (فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لمبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg) . ونشر له مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)[2] . ويوجد له مختصر عربى بعنوان «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» فى المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التى ضاع أصلها اليونانى ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم ڤلتسر بنشر جوامع محاورة « طيماوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كروس فى السلسلة التى سيطلق عليها اسم « أفلاطون فى العربية » *Plato Arabus* على نفقة معهد ڤاربورج Warburg فى لندن . ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذى أورد ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليش Kalbfleisch فى مقالة له فى « السِّفر التذكارى المقدم إلى تيودور جومپرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور[3] . ثم

---

(١) راجع *Abstracta Islamica*, in, *Revue des Etudes Islamiques*,1934, p. A. 183—90

(٢) راجع فى هذا كله : مورتس اشتينشنيدر «الترجمات العربية عن اليونانية» ، ليپتسج سنة ١٨٩٧ ، ص ٨٢ — ص ٨٣ M. Steinschneider : *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع فى هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

«كتاب الأخلاق» الذى نشره پاول كراوس[1].

ففى نشر هذه الكتب التى فقد أصلها اليونانى إسداء خدمة جلى للباحثين فى الفكر اليونانى، وبخاصة فى عصره الهلّينى، أى المتأخر، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان. فلنمضِ إلى بيان النصوص التى نشرناها هنا.

— ١ —

«فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف»

هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة)، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش فى الصفحات ٤، ٨، ٩، ١٠، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات فى نص أرسطو) للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو.

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد فى هذه المجموعة كلها الذى نشر من قبل) الدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس، الجزء الأول، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية[2] لمقالة اللام بأكملها. وقد بيَّنا فى هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) فى «مجلة كلية الآداب» بجامعة فؤاد الأول، المجلد الخامس الجزء الأول. القاهرة، سنة ١٩٣٩.

(٢) لا عن اليونانية كما قد يظن القارئ من قول الناشر: «وجدتنى مضطراً إلى أن أضع بإزائها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها، نقلتها عن النص الذى نشره باليونانية الأستاذ رس W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨» (ص ٩٠)، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارئ: «هذا، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذى حققه ونشره الأستاذ رس بجامعة أكسفورد»، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية.

وبهذه المناسبة نشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد فى كتاب «فجر الإسلام» (الطبعة الخامسة ص ٢٩١، تعليق ١) للأستاذ أحمد أمين قال فيه: «اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للاستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأى» — مما قد يوهم القارئ أن المؤلف اطلع على هذا البحث فى الإيطالية، والصحيح أنه قرأه فى كتابنا «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» (ص ١٧٣ — ص ١٩٨، ط ١ القاهرة ١٩٤٠). ولكنه لم يشأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود!! ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب فى هذه البلاد.

النقص والغلط فى تحقيق النص . فنكتفى هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة الناشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التى أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربى القديم كما بيَّنا فى هوامشنا . ففيما يتعلق بملاحظاته على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ فى الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلى اليونانى نجد أن المترجم العربى القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التى عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ فى أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حينما تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة ڤران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط٢) التى أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهى فى صالح المترجم العربى القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة فى النص اليونانى الأصلى οὖθεν ἄρα ὄφελος ουδεὶν οὐσίας بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى فى التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول فى ب ، (أى الترجمة العربية القديمة) « وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه فى النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو فى ا (أى ترجمة الناشر العربى) : «فإن مافيه القوة ليس من الضرورى أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ فى الترجمة » — هذا ما كتبه الناشر العربى ، وإنا لنعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً فى كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فتعود إلى سوء الترقيم عند الناشر العربى كما أشرنا إلى هذا فى الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربى القديم فى غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليونانى الأصيل .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هى أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشىء عن عدم دقة ترجمة الناشر العربى فى ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا فى نشرته (جـ ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أكسفورد سنة ١٩٢٤ Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924): "nothing that is need be" وهى ترجمة حرفية دقيقة للنص الأصلى اليونانى وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربى القديم .

وتكفى هذه الأمثلة شواهدَ على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلا عما فى إيراد النص العربى القديم فى هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد فى الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أنها فى النص الذى نشره هو « صناعة النجارة » (راجع ص ١١٠ س° من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : «وانكساغورس يفترض ... » وهى فى النص الذى نشره «يفرض» . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأ كثر من ذلك يوجد » ، وهى فى ترجمته هو «مايوجد» — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق فى النقل . فأ كثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليونانى الأصلى ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربيّة القديمة هى أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق فى التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهى التى نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة فى كثير من المواضع ولا تساير النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً فى تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لايعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع فى النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين المحدثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه فى الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك السُّنَّة الحميدة التى جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التى بين أيدينا هى أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجمهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأصلى اليونانى : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليونانى نفسه الذى حملت الأمانةُ المترجمَ على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق فى بقية ملاحظاته ، فحكمها غالباً حكم ما أوردناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التى تعرض لها الناشر السابق هى مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لايقل إثارة للعجب عنه فى المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطى ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إنما نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلى فى ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلٰهيات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عَدِىّ . وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندى ، وله خبر فى ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهى الحادية عشرة من الحروف — إلى العربى . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربى (كذا !) ، رأيتها مكتوبة بخط يحيى بن عدى فى فهرست كُتُبه » (« الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلا تاريخ) .

وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهى غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشنيدر (المرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات مايتصل بقوله : « ونقلها إسحٰق » ، فهل يقصد من الضمير فى « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التى ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد فى القفطى لكان علينا أن نقول إن إسحٰق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف فى هذه العبارة الأولى . واشتينشنيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهى التى اعتمد عليها ابن رشد فى شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت فى نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد[1] » (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (فى الهامش) . وليس فى هذه النشرة من ترجمات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهى من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تفيد فى ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم فى قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلا بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملّر[2] يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثامسطيوس ، ما دام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشنيدر يعترض عليه فى هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثامسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذى أورده « الفهرست » قد استُقى من مصدر آخر[3] » . وهنا أيضاً ينتهى اشتينشنيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلى بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه فى مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسره القاضى (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهى من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فمن ترجمة نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشنيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالى سنة ٩٧٠م = ٣٦٠هـ) ، وقد حُرّف اسمه ، وقد افترضت أنه « بن يامين »

---

(١) « المكتبة العربية الإسكلائية » ، السلسلة العربية ، حـ٥ ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroès : Tafsīr Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان فى النقول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، هله سنة ١٨٧٣ :
August Müller : *Die griechischen Philosophen in der arabischen eberlieferung*, Halle.

(٣) مورتس اشتينشنيدر : « التراجم العربيه عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فحُرِّف بسهولة جداً إلى « بن » أمين[1] » . ولكن ليس فى هذا ما يحل الصعوبة فى شىء . ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفا على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى . فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسيرثامسطيوس» ؛ (٣) شملى . أما اسطاث فلا شك فيه سواء فى نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج . أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها فحسب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » فى قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتينشنيدر يرى الرأى الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس فى نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً .

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو فى غير تدقيق) متى بن يونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدئ حيث تبتدئ الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشراً (اقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثنين إلى العربية . فالمترجح عندنا إذن أن الترجمة التى بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التى أشرنا إليها هى لشخص واحد وهو بشر (اقرأ : أبو بشر) . السبب الثانى : أن بشر (اقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلاشك ظاهر فى أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر (اقرأ : أبو بشر) لا عن الأصل اليونانى مباشرة ، بل عن نقل سريانى هو نقل حنين بن اسحق الذى ذكره ابن النديم » (ص ٩١) .

---

(١) راجع فيما يتصل به : القفطى : « أخبار الحكماء » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٢ .

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجّح . فدليله الأول هوأن شرح ثامسطيوس (وهو الذى نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبى بشر ، وهو يشبه فى أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه . لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبى بشر ؟ لقد كان عليه أن يثبت هذا أولا . أما وقد افترضه افتراضاً دون تعليل فدليله غير قائم . أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تبتدئ حيث تبتدئ الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذى ترجم كليهما . ودليله الثانى وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فمتّى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب فى فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد فى ترجمته لكتاب «الشعر» . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التى نحن بصددها ترجمة دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة مَتّى لكتاب «الشعر » لتبين فى الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هى حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائيا — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبا بشر متى .

أما أن يكون شملى قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شملى شخصية مجهولة تماماً فى تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعدُ دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . ولبيان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآنفة الذكر . ويجب أن يُكمَل بالنص الآخر الذى أوردناه ملحقاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل الأول وشطر من الثانى . أما هذا النص الثانى فمعلوم مترجمه لأنه منصوص عليه صراحة فى المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة اسحق بن حنين » ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجده يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين نشرهما صمويل لانداور[1] ، وقد ورد فى نسخة ابن طبون العبرية أن الترجمة العربية من عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة فى هذه النسبة ، وإنما الشىء الذى يؤسف له حقا هو أن هذا النص ناقص فى مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٤٨٧١ عام) ، ولو كان كاملا لأعفانا من كثير من المناقشات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه أولَ ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جعل فى وسعنا الاستعانة بهما فى تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسايرهما فى حروفها ، وإن سايرها فى عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أمامنا إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة . ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة فى هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هى تلخيص أو مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة فى « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد» (نشرة بويج ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع بعدُ) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير فى مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة فى هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن المناقص ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول فى تفاصيل (راجع النقص المشار إليه فى ص ٨ أى من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ا ٣٠) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص المشار إليه فى ص٩ أى من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

(١) Themistii : *In Aristotelis Metaphysicorum Librum* Λ *Paraphrasis*, Hebraice et Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عَلَّقها لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا نرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخُ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصلى .

كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، و بأسلوب واحد يمتاز بالعذوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد !

ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولا : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كلتيهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانيا : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصلى ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما فى مخطوطتينا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

والقفطى ؛ أما ابن اسـينا فينعته بأنه « تلخيص » ، وفى إثره جرى ابن رشـد فى مقدمته لشرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :

١ — الفارابى فى رسالة : «الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة» قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الـكتاب («مابعد الطبيعة») على وجهه كما هو لسائر الـكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فلمقالة اللام للإسكندر — غير تام ؛ ولثامسطيوس — تاماً .

« وأما المقالات الاخر فإما لم تشرح ، و إما لم تَبْقَ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا نُظِر فى كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الـكتاب على التمام[1] » .

ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً فى زمان الفارابى تاماً ، ومن الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، و إذا كان كذلك فإشارته إما أن تكون لترجمة إسحق ابن حنين أو لترجمة أبى بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفى اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو سنة ٢٩٩ هـ) والثانى عصريُّه (توفى أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابى توفى سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارئ إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم فى كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الـكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء فى كتاب « البحث » المنسوب إلى جابر ذكره فى موضعين : (ا) «وأما <ثا> مسطيوس فإنه يوبخ الفلاسفة فى رسالته التى شرح فيهـا اللام (فى المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، ويقول ما لا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) فى الجوهر الأول إنه موضوع ذاته ، وكما نقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنـا حاجة إليه فى هذا الموضع . » (ورقة ٤٨ ا) ؛ (ب) « فأقول إن المحرك الأول لمـا كان شاملًا لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس فى تفسيره لمقـالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابى » ، ص٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبثوث وراء العالم ، وإنه الخير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعرى أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)[1] . ولعل ما يشير إليه فى (ا) هو ما ورد بعدُ ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه فى (ب) فهو ما سيرد بعدُ ص ١٨ . لكن الإشارة فى كلتا الحالتين لا نجدها بحروفها وألفاظها فى هذه المواضع ، وإنما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفى ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس فى « الشفاء » وفى « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهى التى ترد بعدُ فى شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « ومما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كما لنا عند المحسوسات ، بل يعقلها فى ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شىء يُكمله ، فليس بذلك الشرفُ ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعدُ ص ٢٠ فى شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس فى شرحه هذا كما سيرد بعدُ ص ٣١ التى يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفى هذا يقول الشهرستانى : « ونحن اخترنا فى نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذى عليه اعتمد مُقدَّم المتأخرين ورئيسهم أبو على بن سينا » (الشهرستانى : «الملل والنحل» بهامش «الفصل فى الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ح ٣ ص ١٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

---

(١) راجع پاول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ . Paul Kraus : *Jâbir ibn Hayyân*, Le Caire, 1942

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستانى الذى ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس فى عرضه لمذهب أرسطو كما قال فى النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام فى عدة مواضع هى :

(ا) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس فى غالب الظن) فى كتاب « أثولوجيا» من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرِّك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فيتسلسل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل . فالفعلُ إذاً أقدمُ على ما بالقوة . وكلٌّ جائزٍ وجودُه ففى طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجبُ الوجودِ بذاته ذاتٌ وجودُها غير مستفادٍ من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفادٌ عنه بالفعل ، وجائزُ الوجودِ له فى نفسه وذاته الإمكانُ . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجوب ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : فى أن واجب الوجود واحدٌ (فى المطبوع : واحدا) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق فى الحد ليست هى كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصرٌ تمامٍ قائمٌ بالفعل ، لا يخالط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فمحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس » . و(ا) تشير إلى ص ١٢ بعدُ ؛ و(ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضعان (خصوصاً الثانى) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما المواضع الأخرى وهى ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فهى مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلالية لكل مقاله عن أرسطو . فلتراجع فى مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخَّص إجمالى .

ثم نرى الشهرستانى يشير فى موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

فى الفقرة التى عقدها لثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس فى مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهِمَت من سبب هو أكرم منها وأبهى (فى المطبوع : أوهى) . ألا (فى المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أى ثامسطيوس فى الشرح المذكور ، أو لعل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعلية على الكون والفساد بكلياتها وجزئياتها — يعنى الفلك والنيِّرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكونُ والفساد ، لا كلياتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستقصات » (الشهرستانى : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود فى نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الاشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لانداور المذكورة آنفاً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه مراراً فى شرحه على نفس المقالة فى كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده فى كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغاً . ونكتفى بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد .

وتلك هى الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام فى الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول فى تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقى ، بل هى بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح فى العالم العربى بطريقة إجمالية ، حتى ننتفع بها فى « الجزء الثانى » من كتابنا هذا ، وهو الخاص بدراسة صورة أرسطو فى الفكر العربى .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليونانى مفقود ، فإنه لا تزال ثمت اقتباسات يونانية منه توجد فى الحواشى على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلا حاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو[1] تمتاز

---

(١) راجع بيانها فى « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهي بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحاً بالمعنى الحقيقي ، ومن هنا كانت ضآلة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها فى وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التى يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرودسى والإسكندر الأفروديسى وفورفوريوس الصورى .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهى التى دفعت بسلوس Psellos العالم اليونانى (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفونياس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أو يحيى النحوى انتفع بها كثيراً . وبإرشادها هى وشروح الإسكندر الأفروديسى أحال المشاؤون العرب التفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم فى الفكر اليهودى . فنرى شارحَين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح ثامسطيوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شمتوب[1] بن بلقيرة ، ويوسف كاسپي[2] . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم فى الفكر الاسكلائى فى الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضا عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر فى دار الكتب بالخزانة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثانى أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة فى مراجعته مع المخطوطة ٦ م[3] ، ومن هنا اكتفينا فى الجهاز النقدى

= ثامسطيوس ، عمود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤
Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart

(١) Schemtob b. Palqera : *More ha-more*, Pressburg 1837, p. 85

(٢) phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Majmonidis tractatum
Dalâlat al Hairin... ed. Salomo Werblumer, Francfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب ، وهى مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا قيمة لها إذن ، فضلا عما وقع فيه الناسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « أثولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسير « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن نعدها مخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أى حساب .

بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو المنهج الأسلم فى النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثانى . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه فى هذا شأنه فى بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألةُ كتاب «الإنصاف» . ففى المخطوطة ورد بصراحة : «ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن فى كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقى فى « تتمة صوان الحكمة » فى حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبى سهل الحمدونى صاحب الرّىّ من قِبَل السلطان محمود و بين علاء الدولة الذى كان ابن سينا فى خدمته ، فنهب « العميد أبو سهل الحمدونى مع جماعة من الأكراد أمتعةَ الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

« ثم ادعى عز يز الدين الفقاعى الزنجانى فى شهور سنة خمس وأر بعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ — ص ٦٨) . ثم يروى ابن الأثير فى حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الحمدونى لما استولى على أصبهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو على ابن سينا فى خدمة علاء الدولة فأُخِذَت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجعلت فى خزائن كتبها إلى أن أحرقها عساكر الحسين ابن الحسين الغورى . ويقول القفطى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م) وهو يروى ما رواه أبو عبيد الجوزجانى تلميذ ابن سينا : « وفى اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نَهَبَ عسكرُه رَحْلَ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الانصاف »)

فى جلته ، وما وُقِفَ له على أثر » . وابن أبى أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » : عشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين — ضاع فى نهب السلطان مسعود » (حـ ٢ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧) .

تلك هى الروايات الرئيسية الواردة فى كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا . وهى روايات متناقضة : فالقفطى وابن أبى أصيبعة يؤكدان أن الكتاب فقد نهائياً فى نهب السلطان مسعود ؛ والبيهقى يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب «الإنصاف» إلا أجزاء ، ثم يروى دعوى عزيز الدين الفقاعى الزنجانى الذى زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة بأصفهان وحملها إلى مَرو سنة ٥٤٥ ، أى بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب الاختلاف بين هؤلاء الرواة فى بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ما ورد فى الرسائل التى نشرناها فى هذا الكتاب . ففى رسالة ابن سينا إلى أبى جعفر الكيا ، وهى التى تكوّن المدخل إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إنى كنت صنفتُ كتاباً سميته « كتاب الإنصاف » وقسّمت العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حَقّ اللَدَدُ ، تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريبٍ من ثمانية وعشرين ألف مسئلة . فأوضحتُ شَرْحَ المواضع المشكلة فى الفصوص (أى فى نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أثولوجيا » ، على ما فى « أثولوجيا » من المطعن . وتكلمت على سَهو المفسرين ، وعملت ذلك فى مدة يسيرة ما لو حُرِّر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك فى بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفى تلك الخصومات نزهة (أى بين المشرقيين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، و بين المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى) . وأنا بعد فراغى من شىء أعمله أشتغل بإعادته و إن كان ظل الإعادة ثقيلا . لكن ذاك (أى « الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكننى ذلك ، وليس لى مُهلته ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم » (راجع بعدُ ص ١٢١ — ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولا : غرض ابن سينا فى هذا الكتاب وهو أن يأتى برأى المشرقيين و برأى المغربيين فى أمهات المسائل و يعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف بينهما . ومن أجل هذا قام يشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن بلغ « أثولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحرر الكتاب ، إنما وضع مُسَوّداته ، وهذه ذهبت فى « بعض الهزائم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فمتفق عليها بين الروايات التى تحدثت عن موضوع الكتاب ، إذ قال ابن أبى أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح فى هذا الكتاب « جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » (حـ ٢ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧) ويلوح أن ابن أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التى أشرنا إليها .

كذلك تتفق الروايات فى المسألة الثانية وهى أن الكتاب كان لم يحرر منه إلا مسوداته ، وأن هذه ذهبت فى نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البيهقى : « ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه أن ما نُهِب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إيراده بعد هذا لدعوى عزيز الدين الفقاعى أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) فى سنة ٥٤٥ فى أصفهان .

وتلك هى المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهى : هل أعاد ابنُ سينا كتابته إن كان قد ضاع كله ؟ نرى فى رسالة أخرى نشرناها بعدُ (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول فى رسالة إلى صديق تحزّن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل المشرقية » : « وأما تحزُّنه على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، فى أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُّ أشياء منها من « الحكمة العرشية » فى جُزَازات : فهذه هى التى ضاعت . إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، و إن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . و إعادتها أمرٌ سهل . بلى إ كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفى إعادته شُغُل . ثم مَنْ هذا

المُعيد ومَنْ هذا المتفرّغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشب القدرُ فيّ مخاليبَ الغِيَر ، فما أدرى كيف أتملّص ، وأتخلّص » ، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته فى الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم . وفى هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِدِ الكتاب كله ، أعنى « الإنصاف » ، لأنه لم يَعُدْ له « مُهْلة » لإعادته ، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن فى وسعه الانعكاف من جديد على مثل هـذا العمل الضخم . لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعى يجب أن تؤول على نحو آخر .

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخةً كاملةً من « الإنصاف » ، بل أجزاء منه هى التى بقيت بعد النهب ، وهى التى قال عنها البيهقى : « ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء » . ويتأيد هذا بقوله فى الرسالة السابقة : « وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها بل كثيراً منها فى أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُّ أشياء منها من « الحكمة العرشية » فى جُزَازات ، فهذه هى التى ضاعت ، . . . » . فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب « الإنصاف » ، بدليل قوله بعدُ : « بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً » مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم ، وهـذا يدل بوضوحٍ على أنه لما أشار إلى « المسائل الشرقية » قصد كتاب « الإنصاف» وقد تحزّن على ضياعه ذلك الصديق الذى يوجه إليه هذه الرسالة . ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب « الإنصاف » لم يضع منه إلا الجزء الذى حرره وهو القسم منه الخاص بالحكمة العرشية . أما الباقى فلم يضع . وهذا الباقى هو الأجزاء الباقية التى أشار إليها البيهقى . وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله فى الرسالة إلى الكيا : « وأنا بعد فراغى من شىء أشتغلُ بإعاداته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك (أى الذى كان علىّ إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » (ص ١٢١ — ص ١٢٢) . ومعنى هـذا أن الشىء الذى ضاع وهو الخاص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها . أما القسم الآخر ، وهو الذى بقى بعد هذا النهب ، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين ؛ ففضل أن يشتغل « بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم » (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المشائين ، وهم المشرقيون . وقد ترك هـذا القسم دون أن يحرره تحريراً نهائياً ، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هى التى نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أثولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإنصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحرر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشيه ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط مايدفعه إلى إعادة هـذا المفقود ، ولا إلى التحرير النهائى لما بقى من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليـل لعله هو بعينه الباقى بين أيدينا . وأنه قد بقى إذن من كتاب « الإنصاف » أجزاء لعـل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مسوّدات ، ونرجح أن يكون قد فعل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحرر الباقى .

ويتأيد هـذا الرأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب « المشارع والمطارحات » فقال : « ولا يكفيهم ما قد يعتذرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » < أبو على بن سينا > فى بقايا مُسَوَّدَة له تُسمَّى بـ « الإنصاف والانتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكّن المعلولات من تقـدّم الإمكان عليها[1] » . ففى هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإنصاف » ظل مُسَوَّدة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإنّا لنأمل أن يُؤدى نشر نصوص أخرى إلى زيادة توكيد هذا الرأى ، إن كان لا يزال بعدُ فى حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإنصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هى ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هـذه هى من « الإنصاف » . وهى مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولا : أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فيما يتصـل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) « مجموعة فى الحـكمة الإلهيـة من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى » ، عنى بتصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ١٦/١ من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية) .

« مقالة اللام » وشرح « أثولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ ا من المخطوطة ٦ م) .

ثانيا : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » فى مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حُجَّة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من «الإنصاف» . وأولها يتصل بموضوعه : ففى هذا النص عرض لآراء المشرقيين وملاحظاتهم على كتاب « فى النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشروح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا فى رسالته إلى الكيا أنه فى الإنصاف قَسَّم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلتُ (أى أنا : ابن سينا) المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حقَّ اللَّدَدُ تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوضحتُ شَرْحَ المواضع المُشكلة فى النصوص إلى آخر « أثولوجيا » — على ما فى «أثولوجيا» من المطعن ؛ وتكلمتُ على سَهْو المفسِّرين » (راجع بعدُ ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب « فى النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقيين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطاً تحت كلمة : « المشرقيين » أينما وردت لإبراز رأيهم) بإزاء آراء المغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروثامسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شَرَح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » («عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع ا . مُلّر) .

والسبب الثانى هو ماأورده ابن أبى أصيبعة أيضا فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص٢٠ س ٦— س ٧) . ولعل السر فى استخدامه العبارة : «ويقال إنه» — وهى التى تنطوى على شىء من التشكيك — هو أنه لمَّا لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») فى نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليومَ الذى قدم فيه السلطانُ مسعودٌ إلى أصفهان نَهَبَ عسكرُه رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جملته وما وُقف له على أثر » (ج ٢ ص ٨ س ٢١ — س ٢٢) وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضا من كتاب « الإنصاف » .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى — شأنهما شأن النص الثالث — هو بعينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب « الإنصاف » وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مِرْية فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب « الإنصاف » .

أما مسألة : هل هو كل « بقايا» كتاب «الإنصاف» بعد ضياع ما ضاع منه ؟— فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشىء عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف» ، فقد بقى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : « الإنصاف والانتصاف » ، ذكر هذا السهروردى فى الموضع المشار إليه آنفاً (ص٢٧) فقال : «بقايا مُسَوَّدة له تُسمَّى بـ «الإنصاف والانتصاف . . . » (« مجموعة فى الحكمة الإلهية » نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب « المشارع والمطارحات » ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : « الإنصاف والاىصاف (بدون نقط الحرفين : ىد فى « الانتصاف ») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجى خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : « الإنصاف والاتصاف للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ » — ومن هنا نتردد فى معرفة أى القراءتين أصحّ : « الانتصاف » ، أو « الاتصاف » ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى « المشارع والمطارحات » من أنه

« الانتصاف » ، لا « الاتصاف » كما يرد فى نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف الظنون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الاتصاف » فى هـذا المعرض ، لأنه إنما يبحث فى « الإنصـاف » بين المغربيين والمشرقيين ، و « الانتصاف » للمغربيين من المشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الاتصاف » ، والخطأ إذاً هو فى قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنـا المشكلة الحقيقية ، وإنما هى فى هذا الاسم : هل هو « الإنصاف» فقط ، أو « الإنصاف والانتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثانى ، لأنه لا مبرر لإضافة هـذا الاسم الثانى : « الانتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً فى الأصل . أما كون رسائل ابن سـينا وبقية المصادر (البيهقى ، القفطى ، ابن أبى أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار[1] .

وإذن فالاسم الحقيقى الكامل هو : « الإنصاف والانتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو مِنْ : « أنصف الخصمين » أى : سوّى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسـوّى هنا بين المغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الانتصاف » فهو لفريق المغربيين الذى جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى ڤو فى قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين المشرقيين والمغربيين ![2] وما من شك بعدُ فى وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى ڤو[3] .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عنـد الكُتَّاب التالين فأهما ما أورده السهروردى المقتول فى « المشارع والمطارحات » فى الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

---

(١) أما ما ورد بعـد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصفى وليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلا) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (س ٩) . ولهذا فلسنا نظن أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟ » ، الذى ترجمناه فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى ڤو هذا فى كتابه «ابن سينا» باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra de Vaux: *Avicenne*, Paris 1900.

ثم ما أوردَه محمد الديلمى فى كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمباى سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسى . وقد رأى پاول كراوس[1] أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « فى النفس » للاسكندر . بيد أننا إذا رجعنا إلى النص الذى نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مآخذ فى الموضعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعدُ ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعنى أن تكون إشارة محمد الديلمى هى إلى شرح ابن سينا لكتاب « فى النفس » فى «الإنصاف» . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذى ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أوردناه من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر فى الأجزاء الباقية منه وهى التى نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو فى هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر فى العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر أثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقيين ومغربيين ؛ وهو ما قصده بقوله فى رسالته إلى الكيا : « وتكلمتُ على سهو المفسرين » (راجع بعدُ ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أى إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب «أثولوجيا» وهوالنص الثانى من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٦م

---

(١) پاول كراوس : «أفلوطين عند العرب» (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصرى المجلد رقم ٢٣ *Bulletin de l'Institut d'Egypte* جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) ص ٢٧٢ تعليق ٤ "Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes .

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوى على : (١) «تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا» ؛ (٢) « أثولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح الدوّانى على « هياكل النور » (للسهروردى المقتول) . وهى بخط نستعليق ردئ ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدى الذى وضعناه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة فى آخرها ، إذ تقف عند نهاية الممر السابع ، وينقصها الميمر الخامس (راجع بعدُ ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف فى العبارة .

وقد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكسفورد (مكتبة بودلى ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ ، ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبهه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردئ » ، والبدء والختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فسنشير إليه و إلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا .

وكما قال كراوس (فى الموضع عينه) « ليس هذا النص شرحاً متصلاً لأثولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشى والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذى نشره ديتريصى . وكما تقول تعليقة فى المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، فى نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أثولوجيا » لابن سينا » .

ولقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا ، مأخوذةً عن نشرة ديتريصى « لأثولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناءً شديداً فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قَصَدَ شَرْحَه . على أنه

فى مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهِلَّة حتى يتميز من الشرح) ور بما يفيد هذا فى القراءات الخاصة بنص « أثولوجيا » الأصلى نفسه، على أن الاعتماد عليها فى تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيطة ، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً .

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من الميمر الأول ثم الميمر الثانى . ولا نجد شيئاً عن الميمر الثالث . أما الميمر الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات ، ولعل ها هنا اضطراباً فى النص المنشور هنا نفسه ، ولكنه مايلبث أن يستقيم فى الفقرتين ٣ ، ٤ فى نهاية هذا الميمر . ويأتى الميمر الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص . ثم نصل إلى الميمر السابع فنعود إلى ما اعتدناه فى الميمرين الأول والثانى من إيراد فقرات وشرحها على نحو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التى يشرحها . كذلك الحال بالنسبة إلى الميمر الثامن وإن كان على نحوٍ أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع . وبه ينتهى ما فى مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على « أثولوجيا » .

ومما يجدر ذكره أمران : الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين فى هذا الشرح ، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين فى هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا .

والثانى أنه لا يوجد شئ فى هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعدُ ص ١٢١ ، تعليق) من أن ابن سينا طعن فى صحة نسبة «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس ، اعتماداً على العبارة الغامضة (« على ما فى « أثولوجيا » من المطعن ») الواردة فى رسالة ابن سينا إلى الكيا أبى جعفر . ولهذا لا يزال هذا فرضاً فى حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد .

— ٥ —

«التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس»

وهذا أيضا عن المخطوطة ٦ م وحدها . ولا نعرف له مخطوطاً آخر . إنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ فى المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول[1] ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصّلا حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعنى عناية خاصة بإيراد آراء المشرقيين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصا من معاصرى ابن سينا ، وإن كان لا يذكرلنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجا من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « فى النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقيين فى بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقراً مختلفة من النص ، فمثلا الفقرة اَ (ص ٧٥ س ٥ — س ٧) تشير إلى نص أرسطو ٤٠٢ ا ١ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ٤٠٢ ا ٥ — ٦ (من نشرة بكرَ Bekker) ؛ والفقرة حـ (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ٤٠٢ ا ٢١ — ٢٢ ؛ والفقرة دَ (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هى تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ٤٢٤ ا ١٥ — ٢٥ ؛ والفقرة هَ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ٤١٣ ا ٣ — ١٠ ؛ والفقرة وَ (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ٤١٣ ب ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان فى عزمنا أن نأتى بهذه الإشارات كلها ونتابعها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل فى ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن ثمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « فى النفس » لأرسطو توجد فى استانبول ، فآثرنا الانتظار حتى نظفر بها وننشرها ونشير فيها إلى الفقرات التى شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثانى من هذا الكتاب نَكِلُ هذه المهمة ، مع علمنا بأن عملنا ها هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

---

(١) راجع ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧ O. Ergin: *Ibn Sina Bibliografyasi*, Istambul وقد أخطأ بروكلن (اللحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ا) حين ظن أن هـذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، الموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التعليقات) .

أن نعثر على تلك الترجمة ونشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «لأنولوجيا»[1]

— ٦ —

كتاب « المباحثات » لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر فى هذه المجموعة ، وهو كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م[2] . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هى :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجانى مقالة فى مجلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، شباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن ريحان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق — الموجودة فى خزانة الشيخ ميرزا فضل الله من علماء زنجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوى على : (١) رسالة لابن سينا فى خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهرٌ وعَرَض معاً ؛ (٢) رسالة له فى إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له فى المعاد ؛ (٤) رسالة له فى الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هى التى تهمنا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابى ، وهى منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « فى قوانين صناعة الشعر» للفارابى ؛ (٣) مقالة «فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم» للفارابى— والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أنا لوطيق الثانية » للفارابى ؛ (٥) « دانش نامه علائى » للمولى محمد أمين المحدّث الاسترباذى ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبى منصور بن زيله وغيرهما ؛ (٧) « التعليقات » فى الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجانى تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهمذانى .

(١) ولهذا رقّمنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإحالات من بعد .
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولذا لم ندخلها فى اعتبارنا .

وعلى هـذا فإنه يوجد فى خزانة الشيخ ميرزا فضـل من علماء زنجان نسخة لـكتاب «المباحثات» ؛ ولسنا ندرى هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة فى إيران (مثل مكتبة البرلمان التى تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ — مخطوطة فى مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، حـ ١ ص ٤٥٦) أشـار إليها بروكلمان فى «تاريخ الأدب العربى» GAL (حـ ١ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم نطلع عليها .

٣ — وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى فى لَيْدن برقم ١٤٨٥ .[١] ولم نستطع أيضاً الظفر بها فى الظروف الحالية .

٤ — والرسالة التى صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهى موجهة إلى أبى جعفر محمد بن الحسين بن المَرْزُبان الـكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً فى المجموعة المخطوطة فى المتحف البريطانى ، قسم المخطوطات الشرقيـة برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١٢ ا — ١٣ ا (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a—31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضا .

أما عن الـكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار فى كتب التراجم هو :

١ — البيهقى (المتوفى سـنة ٥٦٥ هـ — سنة ١١٦٩ م) فى الفصل الخاص ببهمنيار : « والمباحثات التى لأبى على (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض المشكلات» («تاريخ حكماء الإسلام» = تتمة صوان الحكمة» ، ص ٩٨ ، نشرة كردعلى ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو «المقتضيات» (ص ٦٠ س ٢) فى «فهرست جميع مصنفاته » الذى أورده البيهقى (ص ٥٩ — ص ٦٠) ؛ ولـكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بمـا أورده القفطى وابن أبى أصيبعة (اللذان نقـلا عنه فى أغلب الظن) أن ها هنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهـم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقى ولم يذكره القفطى ولا ابن أبى أصيبعة ، وهذا احتمال ضعيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقى ذكر الـكتاب فى الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ — س ٢) .

٢ — القفطى (المتوفى سـنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) فى حديثه عن « فهرست جميع

---

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أفلوطين عند العـرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك ارجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه » ، وواضح أنه نقله عن البيهقى : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء »، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ — وابن أبى أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقى فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، حـ ٢ ص ٥ س ٤) . ثم يقول فى موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أبى الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (حـ ٢ ص ١٩ س ١٩ — س ٢٠) ؛

٤ — لم يذكر حاجى خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب «المباحثات» فى كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شىء خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو فى الاصل أسئلة وضعها بهمنيار بن المرزبان[1] فى الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زيلة[2] ، و بعض آخر

---

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفى حوالى سنة ٤٣٠ هـ = سنة ١٠٣٨ م؛ ونشأ فى أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(ا) رسالة فى مراتب الموجودات ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/١٤٨٣ ؛

(ب) رسالة فى موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعه ، مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع فى مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان پوپر S. Poper قد نشرها فى ليپتسك سنة ١٨٥١ ؛

(حـ) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا ، مخطوط فى ليدن برقم ١٤٨٥ ، وفى بودلى (١ : ٤٥٦) ، وفى الأمبروزيانا (٣٢٠ ا) ؛

(ء) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علائى » فى ثلاث مقالات : (ا) المنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (حـ) فى الموجودات ؛ ويوجد فى مخطوطة فى ليدن برقم ١٤٨٢/٤ ، والمتحف البريطانى ٩٧٨ ج ٨، والفاتيكان حـ ٥ Vat. V ١٤١٠ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ح ٢ : ١١١ ، وآصف ج ٣ : ٤٨٨ ، ٣/٣٧٢ ، ورامپور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنكيپور ٣١ : ٢٢٢٠ ؛ — طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « فى إثبات العقول الفعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السماوية » ، مخطوط فى كوپريلى ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ب ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربى » .GAL ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زيله (أو : زيلا) الأصفهانى فقد توفى سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقى : « وكان قصير العمر ، مات فى سنة ٤٤٠ بعد موت أبى على = ابن سينا باثنتى عشر سنة » ص ١٠٠ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقى ، ص ٩٩) « وشرح رسالة حى بن يقظان » (البيهقى ، ص ٩٩) وله كتاب فى النفس ورسائل أخرى (البيهقى ، ص ٩٩) ؛ وكان عالما بالرياضيات ، ماهراً فى صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضمه غيرها ؛ وأجاب عنهـا ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الـكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت فى كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كماأننا إذا نظرنا فى مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنهـا مسبوقة بالرسالة إلى أبى جعفر الـكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل فى مواضع مختلفة ، أحياناً بحروفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو فى مواضع قليلة كيما نعطى القارئ صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، ولـكننا حذفنا المـكرر وأشرنا إلى الحذف فى الهامش فى أغلب المواضع .

و بسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هـذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المسوّدات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصـل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المسوّدات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فصّلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر فى المخطوطة كلها من دخـول أشياء غريبة فى صلب الـكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هـذا إنما يدل على حالة الاختلاط الملازمة لطبيعة المُسَوّدات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المسوّدات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلاّتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط فى أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هـذا فى مواضعه فى هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقى بحق (ص ٩٨ س ٢) تتناول هـذه « المباحثات » « غوامض المُشْـكِلات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر فى الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فـكر ابن سينا فى تطوره .

ومن الذين[1] أشاروا إلى هذا الـكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : «رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من نشرتنا . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

= ١٢٠٩ م) فى كتابه « المباحث المشرقية » فقال ، — وهو فى كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : « قال الشيخ فى « المباحثات » : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية — على ما مضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع فى ذلك الشخص ، و إلا وقعت الكثرةُ فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولمّا تحقق هذا القَدْرُ من المغايرة كفى ذلك فى حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هى هى ، إضافة العالِمية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافةُ المعلومية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره فى هذا الموضع[1] » . وليس فى نسختنا هذه هذا النص ، و إنما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعانى . فلعل الرازى قد أراد بيان رأى ابن سينا فى « المباحثات » دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شىء يفعله كثيراً فى كتابه « المباحث المشرقية » هذا .

على أن الناظر فى صلب كتاب « المباحثات » كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحيانا من أمثال : « الجواب بخطه » — أى بخط ابن سينا ، وقوله : « الجواب من خط الشيخ أبى منصور بن زيلة رحمه الله » (تحت رقم ٢٦٨[2] ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه فى كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبى أصيبعة (« المباحثات : مجلدة ») فإنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى فى هيئة كتاب) فى أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانيا : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبه على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زيلة توفى سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، و إذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبى منصور بن زيلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثا : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبى منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتّاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبى منصور بعد وفاة كليهما .

---

(١) فخر الدين الرازى : « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع محرفاً هكذا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يتلوه .

على أن ثمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النساخ ترحُّماً على الشيخ كما يحدث عادة فى أكثر النسخ بعد وفاة المؤلفين وأُقْحِم هذا على صلب النص من لدن ناسخ ما ؛ وفى هــذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الـكتاب أمكن جمعه فى حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذيه : بهمنيار وأبى منصور وغيرهما أحياناً أخرى ، و بقى الـكتاب على حاله دون أن يراجعه ابن سينا و يحرره تحريراً أخيراً . ولعل هذا الفرض الثانى أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شىء ، فلعل المخطوطات الأخرى التى أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب «المباحثات» ، وهى من غير شك لا يمكن أن تكون رسالة استهلالية للـكتاب ، بل يجب أن نفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حِدَة فى الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة فى ذكرها كما وردت فى موضعها هذا من مخطوطتنا فى صدر كتاب « المباحثات » .

وهذه الرسالة جليلة الخطر فى تعرّف عدة مسائل تتصــل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم ما يتصل بكتاب «الإنصاف» على النحو الذى بيناه بالتفصيل (ص٢٦) ، فضلاً عن النص الذى أراد باول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن فى صحة نسبة « أثولوجيا » إلى أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد تُنُبِّه إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقى[1] فقال : « قال أبو على ابن سينا فى بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نلفت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هــذه الرسالة فى الفصل الذى عقده البيهقى ليحى النحوى فقال : « أما كتاب يحى النحوى فظاهر سديد ...» إلى قوله : « فإن انحلالها مبنية على فروع (د) أصول من كتاب السماع الطبيعى » (ص ٣٩ — ص ٤٠ ، من نشرة كرد على) : وهذه الفقرة لا موضع لها هنا ولعلها مقحمة على النص ، أو لعلها كانت مسبوقة بقوله : « وقال أبو على فى أحد كتبه » ... أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا مابعدها ، أو لعلها كانت فى هذا الموضع من مسودات نسخة « تتمه صوان الحـكمة » ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبه إلى أنها مأخوذة من الرسالة التى نحن بصددها (راجع بعد ص ١٢١ س٥ — س ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً فى العبارات .

أو بهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقاءه ، فيكون : إما إفادة ، و إما استفادة . و بعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط عظيم ، لأن أبا نصر الفارابى مات قبل ولادة أبى على بثلاثين سنة » (« تتمة صوان الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . وهذا الاقتباس يرد فى الرسالة التى نحن بصددها (بعدُ ص ١٢٢ س٣ — س ٥) مع الإيجاز و بعض الاختلاف القليل فى العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحرّون الدقة تماماً فى إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم فى تحرير النصوص أو فى بيان الإشارات إليها .

لكن الغريب فى قول البيهقى هو تصحيحه للنص من « أبى نصر الفارابى » إلى « أبى الخير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابى مات قبل ولادة أبى على ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَعْظم فيه الاعتقادُ ، ولا يُجْرَى مع القوم (أى البغدادية) فى ميدان : فيكاد أن يكون أفضلَ من سلَف من السَّلَف . ولعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادة و إفادة » (راجع بعدُ ص ١٢٢ س ٣—س٥) . فقوله : « ويكاد أن يكون أفضلَ من سلَف من السَّلَف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقْحماً كما نظن — على أن تعليل البيهقى فاسد كل الفساد ، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السَّلَف ، « وأفضل من سَلَف من السَّلَف » . والذى أدى بالبيهقى إلى هذا الوهم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادةٌ و إفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوهم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة و إفادة » إذ فهمها على أنها استفادة و إفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلهما الرأى . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء فى الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابى (استفادة) و يفيد الفارابىُّ من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أحرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبى نصر ؛ وعلى هذا فقوله ا مادة ، تكرار لمعنى الاستفادة . و يتأيد هذا ضد البيهقى إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن ابن سوار بن

بهرام[1] وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمتد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذي وقع سنة ٤٢٥ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا نرى أن البيهقي هو الذي أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابي » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصّنا يذكر اسم : « الفارابي » إلى جانب أبي نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النساخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التي نشرناها (أنظر بعدُ ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » في ثناياها . ولم نُعْنَ بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الإفادة منه في تاريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » في آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع في الصُّلْب ، أو لعله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت في ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، ففيها أخبار قيّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذي أفدنا منه آنفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحي والمادي معاً .

ويتلو هاتين الرسالتين نسخة العهد الذي عهده ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطي في « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عَهْدٌ كتبَه لنفسه » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذاً في أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشيء الذي يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد ها هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد اللهَ به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفا

---

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربهما و إلههما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ
و يستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثنى . وهـــذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا
لنفسه . والشيء الذى يمكن أن يفسر به استعمال صيغة المثنى هو أن يكون العهد من جانبه
وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبر عنهما بقوله : فلان وفلان — غير
أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هـــذه المشكلة كما هى مفتوحة
على مصراعيها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
لا نستطيع الفصـــل فى المشكلة ، ماذا نقول ! بل هى بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

و إلى هنا تنتهى نصوص ابن سينا ؛ و بها تنتهى النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م
حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن فى وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما فى هذه المجموعة الشريفة العالية :

١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
٢ — كتاب المباحث (كذا !) للشيخ الرئيس .
٣ — كتاب المشرقيين للشيخ الرئيس .
٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
٦ — كتاب بيان ذوات الجهة للشيخ الرئيس .
٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
٩ — كتاب فى حد الجسم للشيخ الرئيس .
١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبى منصور بن زيله .

١١ - كتاب السعادة للشيخ أبى على بن مسكويه .

١٢ - كتاب قصة حى بن يقظان المقدسى مع شرح الشيخ الرئيس » .

ثم فيها ختم أحد ما لكيها : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحى » .

ثم تعليقة أخرى بها : « صار فى <حوزة> الضعيف حـ <سب> الشراء الشرعى البات القطعى بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكابى الم<عروف> بين الأصحاب بالرشد العي< > فى أوائل ذى الحجة سنة ٢ . . . (لا يظهر إلا هذا الرقم) .

وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهى غير مرقومة الصفحات فى الأصل ، والخط رقعة رفيع ومسطرة الصفحة ٢١ سطراً . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابى الصفناجى وقد ورد ذكره فى ص ٦٨ ا و بعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذى انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد فى ص ١١٦ ا و بعده : « عورض بالأصل الذى انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك فى ص ١٣٨ ا وص ١٥٣ ب ، ١٩٣ ا .

والنقط بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب فى الفعل المضارع ألا ينقط حرفه الأول .

والورق جيد لا خروم به ، ولكن فى بعض الكلمات كشط ، وفى غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين فى آخر المنصوبات .

مشتمل المخطوطة

١ - من ١ ب إلى ٦٨ ا : كتاب «التعليقات» للشيخ الرئيس .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقتى بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

« إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشىء المعلوم بهيئة تحصل فى ذاته . وليس الحال فى العالمية كالحال فى التيامن والتياسر الذى إذا تغير الأمر الذى كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعنى التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلى هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلا إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ فى تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثانى أو بالقياس الشرطى . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقة للبراهين المفصّلة لم يمكن النفس أن تأتى بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلى . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . ولله الحمد والمنة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ ا : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبى على بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابى أطال الله بقاء الكيا الفاضل الأوحد ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمانَ ضرورةً ، ولكن لا فى زمان ، بل فى آن ، لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن . »

٣— من ١١٦ ب إلى ١٣٨ ا : « من كتاب المشرقيين » . وهو كتاب « منطق المشرقيين » الذى نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ ا : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبى على بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل و بعد فى الأشياء التى يختلف قبلها و بعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل و بعد إلا فى زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن نقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . و يَعُدُّ بعد هذا مذاهب التنوية و يُفَنِّدها » .

٥ — من ١٤٢ ا إلى ١٤٦ ا : من شرح « أثولوجيا » من كتاب « الإنصاف» عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١٤٢ ا إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق فى القسم الثانى الذى بعنوان : « تفسير كتاب أثولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهى الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١٤٦ ا س ٦ .

بدء : « قال أرسـ (طو) : كل جوهر عقلى ، أى مفارق للمادة فقط ، أى ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .

نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦— ١٤٦ ا إلى ١٥٣ ب : «تفسير كتاب أثولوجيا من الإنصاف» عن الشيخ الرئيس أبى على بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلابسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد فى ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧— من ١٥٤ ا إلى ١٦٨ ا : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشرقيون : قد تحققنا من أمر النفس شرفَ الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى . أما معونتها فى العلم الطبيعى فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليُطلَب من كتب المشرقيين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيـان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبى على بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأهله ، والصلوة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنتها ما تحقق عندى من الرأى الصواب فى تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هى إنما تشير إلى تعريف القول على الكل سلباً و إيجابا وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصولٍ مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية فى تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق فى نتائجها . المقالة الثالثة فى تعديد ضروب تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزّلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسئلة سَأل عنها الشيخُ الرئيسُ أبو على ابن سينا أهلَ العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمةَ بأنها قول يوجب شيئاً لشئ أو يسلب شيئاً عن شئ . فهـذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا فى كتاب طوبيقا وغيره ضعفَ هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليفعل ذلك المدعوّون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المساءلة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ب : « فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »

نهاية : « لـكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ٢٠٦ ا : كلام فى حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا :

بدء : « بسم ... إنى نظرت فى رسالة قاضى القضاء أبى نصر الحسن بن عبد الله التى رسمها بأنها كلام على شُبَه اعترض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكمية ، لكنها متجوَّز فيها ومتسامَحٌ فى تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر فصولها وأتأمل أصولها . . . »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهاتٌ بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحمد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ٢٠٦ ا إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجوع فى الإلٰهيات » عن الشيخ أبى منصور بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » . ويتلو هذا التحميد مباشرةً هذا العنوانُ : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماما لترجمة اسحق بن حنين الموجودة فى « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ٩٩٣ ا ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب س ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثانى : ومنه : ٩٩٤ ا ١ — ٣ ، ثم ينقص س ٤ و بعض س ٥ ، أى الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة فى س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثانى ، أى إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هى قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلا لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هى من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد فى المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس فى تعليقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .

ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله فى نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد فى تلك النشرة .

بدء : « إن النظر فى الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن المتناهىَ أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزيُّد » .

وواضح من هذا أنه لا يوجد شىء « من جملة المجموع فى الإلهيات عن الشيخ أبى منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ٢١٠ ا : « من شرح ثامسطيوس لحرف اللام » .

بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك » .

نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .

١٤ — من ٢١٠ ا إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبى على بن مسكويه .

بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذى عمّ الخلق بنعمه ، وخص أولياءه بخصائص قسمه . أحمده على ما أفاض من حكمته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . و بعد : فحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حظه من صحة الرويّة » .

نهاية : « وعلمت أن له موقعاً حملته أولاً أولا بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ٢١٨ ا إلى ٢١٩ ا : « كتاب الشيخ السعيد أبى سعيد بن أبى الخير قدس الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبى على بن سينا ... و بعد . فأسأل مولاى ورئيسى جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سببَ إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها فى النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت بلّغت الله السعادة القصوى ورَشّحَك للعروج إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها فى النفوس والأبدان . فأوضحتها بقدر الطاقة والخوض فى العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغى أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسمّاة عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف الغُمَم المُضِلّة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخليص النفوس من هذا المعرِض الزوّال ؛ فإنه لما يريد خيّر فعّال والسلام » .

وقد نشرها محيي الدين صبرى الكردى فى مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس فى ٤ س : « يا علة العلل ؛ ويا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادى حركات الأُوَل . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى ما دمت فى عالم الطبيعة ، وأن ترفعنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسناتى من عطاياك ؛ وسيئاتى من قضاياك ؛ فخُذْ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إلٰه كل موجود ، ويا كلَّ شىء مذمومٌ وأنت محمود ومعبود » .

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد فى المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : «قصة حى بن يقظان المقدسى» . وقد نشرت فى « جامع البدائع » مع شىء من الاختلاف .

بدء : « وبعد : فإن إصراركم معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هَزَمَ لجاجى فى الامتناع ، وحَلَّ عقدة عزمى فى المماطلة والدفاع . فانقدتُ لمساعدتكم . وبالله التوفيق .

« إنه قد تيسّرت لى حين مقامى ببلادى بُرزةٌ برفقائى إلى بعض المتنزهات المكتنفة لتلك البقعة .

« تيسرت : دل به على أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »

نهاية : « ... بأمور أخرى تصدُّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوفاً بقوى أخرى تجاذبه وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرَهاً على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية عليه ؛ وهذه هي التي يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله الميسِّر لما فيه الخير والسلام . وهو حسبنا ونعم الوكيل .

« و إنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوه بهم ويُشعِرُهم احتقارَ متاع إقليمكم هذا ؛ فإن انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرمون » .

ولكن هذين الرقمين : ١٥ و ١٦ مكتوبان كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابى ، كما يظهر من مضاهاة المخطوط كلها ، فهى كلها بخط واحد .

ويلوح أن التحميد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريبا فى الكتب والرسائل الموجودة فى هذه المجموعة .

— ٩ —

مقالات للاسكندر الأفروديسى

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق[١] ، وتاريخها سنة ٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفى أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم بيان النسخة المنقولة عنها . ويعنينا هنا ما يتصل بالمقالات التى نشرناها :

(ا) أما المقالة الأولى فهى : « القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛ وقد نقلها من السريانى إلى العربيــة إبراهيم بن عبد الله النصرانى الكاتب . ومن اليونانى إلى السريانى أبو زيد حنين بن اسحق » . ونقل الناسخ هــذه الترجمة « من خط توما فى مستهل ذى القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعدُ ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السريانى

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ وعرضها ١٧ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد على مقالة فى « مجلة المجمع العلمى العربى » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٣ — ص ٧ .

إلى العربى من عمل ابراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ، وذكر له « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبيقا » وترجمة « الريطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود فى مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ٨٨٢ ا الجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهوالمخطوط الوحيد الباقى من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته «للريطوريقا» فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هـذه تحتوى على ترجمة « الريطوريقا » عن السريانى إلى العربيـة دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو ابراهيم بن عبد الله النصرانى ، لأنه كان ينقل عن السريانى خصوصاً (أولم ينقل إلا عن السريانى دون اليونانى ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطى) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة ابراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربى » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطىُّ ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجاهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق[1] . ولم يذكر «الفهرست» أن النقل القديم عن السريانى ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد فى مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الريطوريقا » هى عن السريانى ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل ابراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطى) لا يذكر أن حنين ابن اسحق ترجمه إلى السريانى — فلعل هـذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع فى عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليونانى إلى السريانى ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربيـة ، سواء مباشرة عن اليونانى ، و بطريق غير مباشر هو السريانى .

(ب) «كلام الإسكندر الأفروديسى نقل سعيد بن يعقوب الدمشقى » ، وهو بحث فى هذه المسألة : « هل المتحرك على عِظَمٍ ما ، يتحرك فى أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

---

(١) لـكن ثارن مايمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده « الفهرست » نقلا عن أبى زكريا يحيى بن عدى قال : « قال أبو زكريا إنه التمس من ابراهيم بن عبد الله فص سوفسطيقا وفص الخطابة وفص الشعر بنقـل اسحق بخمسين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — س ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهى المسئلة التى أثارها زينون الإيلى فى حججه ضد الحركة .

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى كان من النقلة المجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبى أصيبعة ، « منقطعاً إلى على بن عيسى . وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن على بن عيسى الوزير فى سنة ٣٠٢ اتخذ البيمارستان بالحربية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى — متطبِّبه — مع سائر البيمارستانات ببغداد ومكة والمدينة » (« عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس فى الأخلاق ؛ مقالة فى النبض مُشَجَّرة ، وهى جوامعه لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما فى نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجى » والكتب السبعة الأولى من « الطوبيقا » فى مخطوطة «الأورغانون» بالمكتبة الأهلية بباريس ، وهى التى أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس وأولٌ له أوليةً طبيعية » ؛ ولا يذكر فى ختامها — هى ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا فى استهلالها اسم المترجم ، ولكن يرد فى ختام المقالة ٩ ما يلى : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسى كلها من نقل أبى عثمان سعيد الدمشقى . وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقى » (بعدُ ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها» ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أى كل التى لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هى كلها من ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى .

ولا ندرى على وجه الدقة من هو كسنوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصرى الإسكندر الأفروديسى حتى « يرد » عليه ، أو هو فى الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهوُر والذى خَلَف اسپوسيپوس على رئاسة الأكاديمية فى سنة ٣٣٩ ق . م وتوفى سنة ٣١٤ ق . م وهو فى سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثانى . وحجتنا فى هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس فى رسالته عن « الخطوط اللا مقطوعة » ،

وذلك للرد على كسنوقراطيس فى قوله إنه لما كان لكل جسم ما هيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثّل بشكل هندسى ، بمثلث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالى خطوط ، لا تقبل القسمة . فمن الطبيعى إذاً أن نرى ذلك المشائى المتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسى ، يرد على كسنوقراطيس فى كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الذى يتبعه .

(ى) « مقالة للإسكندر فى أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على رأى أرسطو » ، وهى شرح لقول أرسطو هذا الذى يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ — ٥) من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نعثر على نصه بحروفه . وهى أيضاً إذن ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(ه) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول ورد فى « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبى عثمان سعيد الدمشقى أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن المكوّن إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهى شرح لقول أرسطو فى « الكون والفساد » إن الشىء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهى ترجمة أبى عثمان الدمشقى كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر فى الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو فى « السماع الطبيعى » من أن الصورة هى تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه فى الحركة والصورة . وهى أيضاً ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ح) « مقالة الإسكندر فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها » ، وهى مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويغلب عليها الطابع الأفلاطونى . من ترجمة أبى عثمان الدمشقى .

(ط) « مقالة الإسكندر فى أن الفعل أعمّ من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو فى « السماع الطبيعى » من أن الفعل أعم من الحركة ، رداً على الذين تشككوا فى صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى ؛ وفى حواشيها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القُنائى » ، وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسَّم جنسٌ من الأجناس ليست واجب ضرورةً أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إيّاه تقسِّم ، بل قد يمكن أن نقسِّم بها أجناسٌ أكثرُ من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى المستهل (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتويها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعاً وهى ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر المفردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأىّ شىء هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع ڤتسشتين : ١ : Wetzstein ٨٧)

٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبثّ من العين والرد على من قال بانبثاث الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والمحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (حـ ١ ، ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتدبيرها ؛ ويظن اشتينشنيدر (« التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويتساءل ما إذا كان المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدبير

أجزاء أخرى » أو إلى المقالة الأخرى (حـ ١ ص ٧١) بعنوان : « رسالة فى القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد » ، أو لعلها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبى أصيبعة كما هى الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التى نشرناها هنا .

٦ — « مقالة فى الرد على من قال إنه لا يكون شىء إلا من شىء » .

٧ — « مقالة فى قوام الأمور العامية » أو كما يقول « الفهرست » كتاب « الأصول العامية » (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — « فى العناية » على رأى ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذى ذكره موسى بن ميمون بعنوان : « فى التدبير » (« دلالة الحائرين » ، ٣ : ١٦ ص ١١١) كما يقول اشتينشنيدر (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هى التى ذكرها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة فى الأمور العامية والكلية وأنها ليست أعياناً قائمة » ، لأن هذا هو المعنى الحرفى الدقيق للعنوان الذى يقدمه كاسيرى .

٩ — مقالة فى « إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها» . وهى رقم ٨ فى نشرتنا هذه . وهى ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى . وإذاً فهى نسخة أخرى لنفس الترجمة التى نشرناها .

١٠ — «مقالة فى أن الزيادة والنمو هما فى الصورة لا فى الهيولى » ؛ ولم نعثر عليه بهذا النص أو ما يشبهه فى كتب التراجم ؛ وهى من ترجمة أبى عثمان سعيد الدمشقى ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التى لم ترد فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية فى أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس وكمبردج[1] .

---

(١) هى بأرقام (١) : ٢ ١٦٦٠ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — فى المكتبة الأهلية بباريس ؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣) ، كايوس كولدج بكمبردج Cambridge, Caïus College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منتزعة من شرح الاسكندر على « الكون والفساد » ، لأن النص اليونانى مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتب كله وأن هذا الشرح نقله أبو بشر متى بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطا بن لوقا شرح المقالة الأولى (« الفهرست » ، ص ٣٥١ س ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة فى ترجمتها اللاتينية ، ج . تيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — لإسكندر الأفروديسى » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. *Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise*

١١ — مقالة فى المادة والعدم والسكون وحل مسئلة لناسٍ من القدماء أبطلوا بها السكون من كتاب أرسطوطاليس فى « سمع الكيان » .

١٢ — مقالة فى مبادىء الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهى المقالة الأولى التى نشرناها هنا .

١٣ — مقالة فى العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعليقة باسمه .

١٤ — مقالة فى الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة فى الهيولى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة فى أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشتينشنيدر .

١٧ — مقالة فى الفرق بين الهيولى والجنس ، ترجمة حنين . رذكر ابن أبى أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة فى الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرحٌ عليها .

ويضيف اشتينشنيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعته حاجى خليفه (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صموئيل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشنيدر ونشر ا ف . بروز Bruns مواضع عديدة منه فى نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora.* وللفارابى « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى فى النفس على جهة التعليق » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

١٩ — فى الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيرونى فى كتاب « ما للهند من مقولة » (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تاريخى ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشتينشنيدر : « الفارابى » ، ص ١٧٥) .

٢١ — قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدى إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ — كتاب فى التوحيد ، فى مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريمونى ، يذكر نسبتها فى أولها إلى الإسكندر وفى آخرها إلى الكندى ، ويفضل لوكلير (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم فى ثبت مؤلفات الكندى . وفى مخطوطة الانجلكا (فى روما Angelica *H* 10 n. II) تنسب هذه المقالة فى آخرها أيضاً إلى الإسكندر . وابن أبى أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان : « كتاب فى التوحيد » ؛ « كتاب آراء الفلاسفة فى التوحيد » (ج ١ ص ٧٠) ؛ على أنه فى بدء الترجمة اللاتينية يقال : « هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين » . فهل هذان هما هذه المقالة مقسَّمةً إلى جزئين ؟ مسألة فى حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التى بأيدينا .

ونحن لو نظرنا الآن فى هذا الثَّبَت بالمقالات الواردة فى مخطوطة الأسكوريال رقم ٧٩٤ ، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم تَرِد فى ثَبَت ابن أبى أصيبعة وهو أكمل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسى أوردته كتبُ التراجم العربيةُ . وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد فى تلك الأثبات ، ولعل فى هذا مفتاحاً لما نجده فى نشرتنا هذه . فإننا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثَبَت ابن أبى أصيبعة غير أربع منها ، هى : (١) القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس ؛ (٢) مقالة فى أن الفصول التى بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إياه تقسِّم ، بل قد يمكن أن يقسِّم بها أحياناً أكثر من واحدٍ ليس بعضها مرتباً تحت بعض ؛ (٣) مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها ؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً .

بيد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة فى نشرتنا تحت رقم ٣ وهى « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى الرد على كسنوقراطيس (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) فى أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ، إذ يغلب على الظن أنها هى بعينها المقالة التى ذكرها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة فى الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنفصل منها » ، فإن هذا العنوان بهذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هى : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى نشرتنا هذه وهى : « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعا على رأى أرسطوطاليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٢ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهى التى لم يرد ذكرها لا فى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة فى مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص فى المخطوطة الأصلية المنقولة عنها مخطوطتنا هذه ، أو بسبب الناسخ اللاخيرة ، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه ، أبى عثمان سعيد الدمشقى ، فمن غير المحتمل أن يكون السقط فى نسخته ، فلعل الناسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى « السماع الطبيعى » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإنا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر فى نشرتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث فى هذا الجانب ؛ إنما الشىء الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذ عن شرح الإسكندر ، خصوصاً فى شرحيه على «السماع الطبيعى» و « الكون والفساد » — وهى مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتا أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقينى من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردةً لأنها لم تجد مجالا فى داخل الشروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهى : « القول فى مبادىء الكل على رأى أرسطوطاليس » مقالة مهمة وكان

لها أثرها فى الفكر العربى ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون فى « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول فى هذه الناحية فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهى : « الفهرست » ، والقفطى وابن أبى أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .

ورقم ٨ ذات طابع أفلاطونى واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً فى فكر الإسكندر ، أو هى على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية فى ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً فى أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت فى شرحى لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس فى كتاب « المقولات ») كما يوجد فى تفسيرى لذلك الكتاب ، عَذَلنى بعضُ الناس على أنى جريت على رأى المشائين فى قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسِّمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعدُ ص ٢٩٥ س ١٥ — ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعدّ نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفر نشاطه كله على شرحها ؟

ويرد فى عنوان هذه المقالة أن « فى حواشيها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القُنّائى » . ويلوح أن أبا عمرو الطبرى هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبى بشر متى . فقد ذكر ابن النديم فى كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعْرَف لهذا الكتاب « نَقْلٌ يعوَّل عليه ولا نذكر ، والذى ذكر أن شيئاً يسيراً علّقه الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ — س ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم نتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسي ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكد يتعرض لها أحدٌ حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر[1] . فإلى أن نستطيع نشرَ كلِّ ما بقى للإسكندر من مؤلفات فى العربية ، نرجئُ البحث كله فى هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول

وهى أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة المشهورة فى المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهى الثانى والثالث (والرابع ، منذ أيام جالينوس فى القرن الثانى بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبرّرات لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر فى وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس هو مقالة الكل واللاشئ وهى لا تظهر بوضوح إلا فى الشكل الأول ، فلا بد من بيان إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوما هما الآخران على مقالة الكل واللاشئ هذه . وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينما جمهور المناطقة خصوصاً منذ العهد الاسكُلائى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيغالاً فى السبيل التى دلّ عليها أرسطو .

وإذا كان المناطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الردّ وكيفية القيام بها كما فعل الاسكُلائيون والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن الأول ، وعلى رأسهم ابنُ سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى التحتانى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) فى شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرموى

---

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى » : G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise.* Aperçu sur l'influence de sa noétique ، باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « فى النفس » للاسكندر فى الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندى ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فضلا عن مواضع أخرى وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ — سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشفاء » أن هذين الشكلين ، أي الثاني والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهي أن الطبيعي والسابق إلى الذهن في بعض المقدمات أن يكون أحدُ طرفيها موضوعاً على التعيين ، والطرفُ الآخرُ محمولاً ؛ حتى لو عُكِسَ كان غيرَ طبيعي وغير سابقٍ إلى الذهن . . . فإذا أُلِّفت المقدمات على وجه يراعى فيها الحمل الطبيعي والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أي الثاني والثالث ، فلا يكون عنهما غُنْية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجهٍ يراعى فيها الأمر الطبيعي أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهي أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول ، فنحسُّ الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها . وقال (أي ابن سينا) في «الإشارات » : كما أن الشكل الأول وُجدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياستُه ضرورية النتيجة بَيِّنة بنفسها لا يحتاج إلى حُجَّة ، كذلك وُجِد الذى هو عكسه (أي الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج في إبانة قياسته إلى كُلْفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيتُه ؛ ووُجِد الشكلان الآخران — وإن لم يكونا بَيِّنَيْ القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبعُ الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسيته عن قريب . فلهذا صار لهما قبولٌ ، ولعكس الأول (أي الرابع) اطّراحٌ ، وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد »[(١)] . وفي هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الردّ ، وذلك في قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يرتد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة ثامسطيوس هذه ، فهي تدلنا على طريق نفوذ هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربي ، وإلى أيّ مدى كانوا على علم بما أثير حولها خصوصاً في العصر اليوناني المتأخر ، وإلى أيّ مدى كان ينتظر منهم أن يتوسعوا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلائي في الغرب في العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت المخطوطات الجديدة في المنطق العربي —

(١) « لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار » ، للقطب الرازي التحتاني ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه فى هذا الباب .

ومقالة ثامسطيوس هــذه فى الرد على مقسيموس . ومقسيموس هذا هو الذى ذكره ابن النــديم من بين مفسِّرى كتب أرسطو فى المنطق (ص٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ، وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم منها شىء إلى العربية . كذلك ذكره القفطى فقال : « ماكسيمس : فيلسوف حكيم رومى ، معروف يشرح شىء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون فى جملة الفــلاسفة الذين تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحــكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — س ٨ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ ﻫ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من شروحه شىء إلى العربية .

وإنا لنعرف من المصادر الأوربيــة أن مقسيموس الأزميرى قد عاش فى القرن الرابع بعد الميلاد ، وكان ينتسب إلى مدرسة ايامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ، وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليانس الصابى ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التى كان يقوم بها والمعجزات التى أظهرها أمامه ؛ لــكنه كان شديد الاعتداد والــكبرياء فولّد لنفسه الــكثير من الأعداء ، حتى إنه لمـا توفى يوليانس اضطهد وزج به فى السجن . وهم يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معاً ، وصبت له السمّ ، لــكنه لم يجد الشجاعة فى نفسه بينما هى شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطورى ، بيد أنه اتهم فى مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيموس منصرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة الطبيعة وعظمتها ، غير عابئ بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع ڤيتس : «أورغانون أرسطو » ، ج ١ ص ٤٥ (Waitz, *Organon d'Aristote* يقول إن مقسيموس قد اهتم كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفوريوس فى أن أقيسة الشكلين الثانى والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأى ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع احتكما فيه إلى الإمبراطور يولياس ، فحــكم فى صالح مقسيموس [1] .

---

(١) راجع مقال ڤــكتور بروشار ، فى « دائرة المعارف الــكبرى » الفرنسية ، ﺣ ٢٣ ص ١٤٣٩ . Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وها هى ذى رسالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى هـذه المسألة : وهى : هل البراهين القياسـية عند أرسطو متساوية فى قوة البرهان ؟ أعنى هل البراهين المعقودة فى الشكلين الثانى والثالث ينظر إليها على أنها أقيسـة ناقصة ἀτελεῖς συλλογισμοι ، أو هى مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأى الثانى ، بينما ثامسطيوس ، وهو المشائى المتأخر ، قد عاد يتمسك بعمود المنطق الأرسطى ، فينظر إلى الشكلين الثانى والثالث على أنهما ناقصان .

— ١١ —

منهجنا فى النشر

والمنهج الذى اتبعناه هنا فى النشر منهج بسيط ، و بقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجيد قراءة المخطوط عن تدبُّر وحُسْن فهم . وهذا مبـدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجفـلوا منه . وكأيِّنْ من أخطاء فى تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر فى النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلّتْ أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً يحاكى تماماً ما فى الأصول المخطوطة بعد تدبُّرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن ثمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلُّب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحـدة أو الكلمات المتجاورات . ومثـل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات فى القراءات ، إنمـا هى عوارض شخصية فى المخطوطات ، يجب أن يستقريها الناشرُ لنفسه أثنـاء قراءاته الأولى للمخطوطة ثم يعين — لنفسه أيضا — أحوالَ اطرادها حتى يتهيأ له جهاز تحليـلى لحسن القراءة . و إلا ، فستكون النتيجة أن يضلّ القارئ إذا ما ذُكِرَ فى الجهاز النقدى كل ألوان الإهمال أو الهفَوات الهيِّنة لسَقَطات القـلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختـلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلمية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد فى اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتهـا ، أو بالتمويه على القارئ بوضع جهاز نقدى ضخم محشو بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل فى

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلا ، والحق أنه لم يبـذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود فى الفهم وتدبُّر المقروء . ومع هذا تراهم يصيحون ملء أشداقهم ، وتصفُ ألسنتهم الـكذبَ : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح ! مع أن الأولى بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولـكم رأينـا فى مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » المزعومون بالأصول المخطوطة التى نشروا ما نشروا عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كما رأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النساخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كيما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف المظنونة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبـع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها . وبهذا نـكون على يقين تام بأننا أجرينـا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصوَّرات شمسية .

ثم عنينا كل العنـاية بعلامات الترقيم ، لأنها العَصَب لـكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لـكل ما ينشر . ومن هنـا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه النـاحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لـكل علامة قيمتها المنطقية الـكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمـل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والـكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الغاية أن تُفوَّت كلها أوجلّها بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووفقا لوظائفها المنطقية المعروفة فى الجمـلة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التى تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة المجهود الذى بذل فيها لا تقدم للقارئ نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوّت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات فى حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى بيناها هنا .

لهذا ندعو القائمين على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استنفاده فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى المجهود الذى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يثقوا مطلقاً بنسخ النساخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

٣ — أن يتبينوا اللوازم القلمية للنساخ ويستمدوها من الجهاز النقدى ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة وألا يهملوا مطلقاً أية علامة مهما ضؤل شأنها أو يخلطوا بين المتقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يخترصه المخترصون من دعوى تأبِّى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجرى عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال هى العربية !

تلك طائفة من القواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولسنا نزعم هنا فى شىء أننا سرْنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيهات ! هيهات ! إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا لَبِنَات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نُرَجِّيها ؟

مايو سنة ١٩٤٧

عبد الرحمن بدوى

ورقة ٣٨ ا من المخطوط رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق



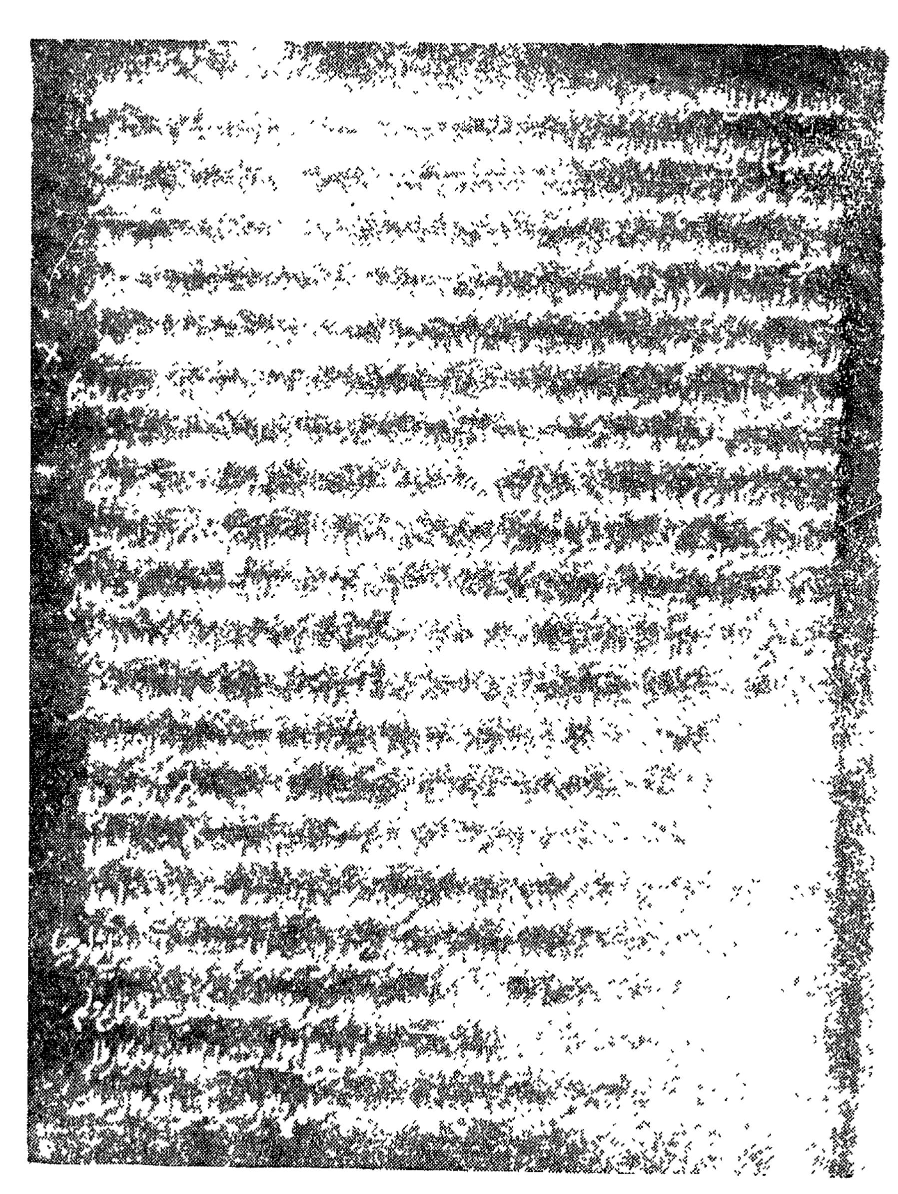
صفحة رقم ١١٢ ب من المخطوط رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق





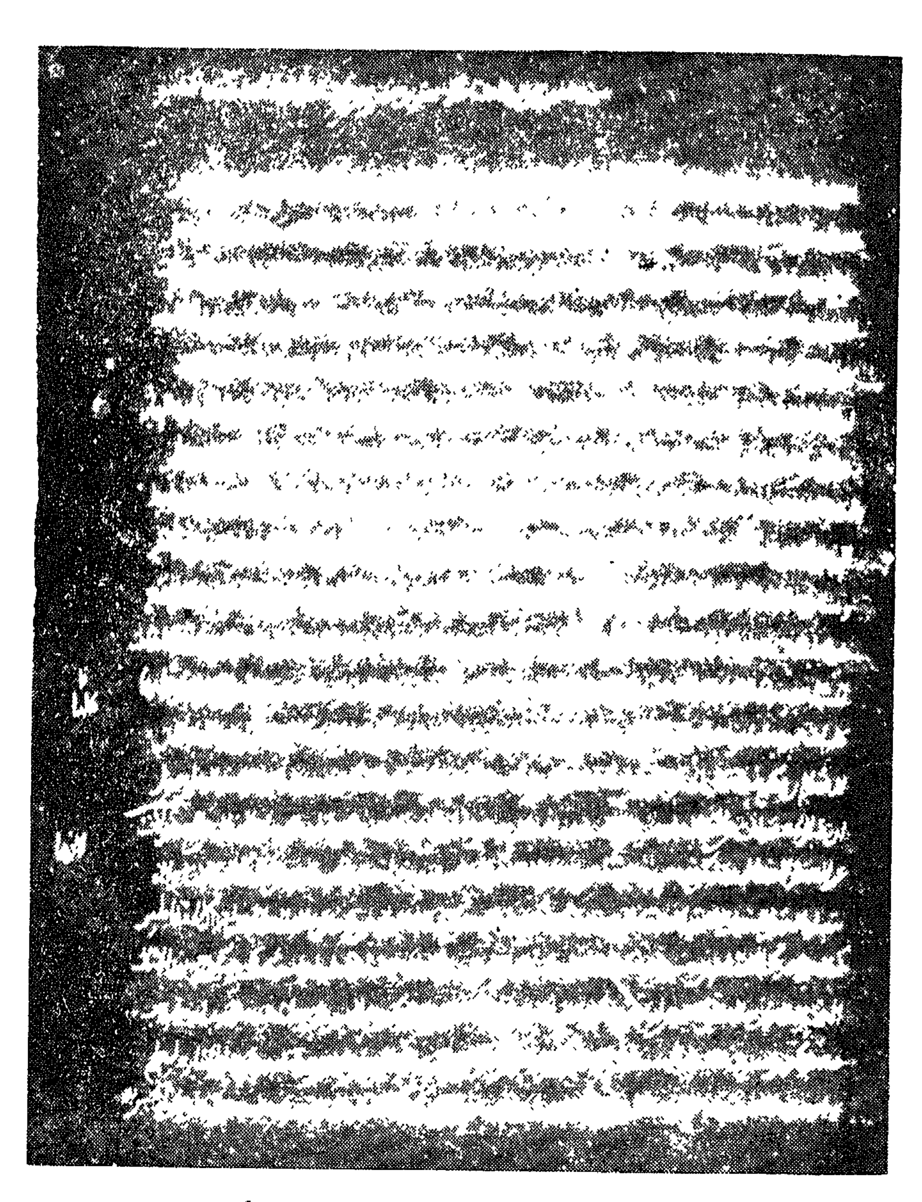
صفحة ٦٨ ب من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية





صفحة ٦٩ ا من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية





صفحة ١٦٦ ا من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »

لأرسطاطاليس



[١٩٣ ب]

فصل فى « حرف اللام »

من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ >[1] ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا فى هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلى غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه ليس يمكن فى الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذاك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً[2] لها . وليس من الحركات شىء متصل سوى الحركة المكانية ؛ ومن جملة هذه ، الحركةُ الدورية[3] .

فإن وُجِد محركٌ أو فاعل وهو لا يفعل شيئا ، لا توجد حركة . ويكون فى الشىء قوة وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة فى وجوده . كما أنه لا فائدة فى فرض جواهر أزلية ، كما فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فُرِضَ مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس فى هذا أيضا كفاية[4] ، ولا إن كان أجزاء[5] من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛ ولا أيضا إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

---

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النص اليونانى لأرسطو نشرة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [ ] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : انفعال .

(٣) أى أنه : من جملة الحركة المكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وماعداها فغير متصل . وهنا أخطأ الناشر السابق فى علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ فى فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفا ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرُ مثل هذا المبدأ فعلا[١] . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلى[٢] ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك[٣] . وهو أنه ظُنّ أن كل ما يفعل ففيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يُتَحرَّك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ <٣٠> فإن الخشب لا يمكن أن يحرّك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائمة ، بمنزلة[٤] لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ ا س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأنباذقليس الغلبةَ والمحبة ، ولوقبوس يفرض حركة دائمة† .

لكنا نجد جسما يتحرك دوراً حركة دائمة بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان ها هنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد[٥] مُزْمَعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف[٦] ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قِبَلِها ، والدوامُ من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فعلا » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .
(٢) هنا أخطاء الناشر أيضا فى الترقيم ، فجاء النص محرّفا عن معناه .
(٣) «شك» ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء بإزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة عن مسألة واحدة بالذات .
(٤) بمعنى : مثل — والتمثيل يعود على « قوم » .
(*) هنا ينقص من ١٠٧١ ب س ٣٢ — ١٠٧٢ ا س ٥ .
(†) ينقص من س ٧ — ٩ .
(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنص الأصلى صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نص أرسطو الأصلى ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى لها . وإنما الكلمة هى : « مزمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودهما بالكون .
(٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعاً ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتَطَلَّب مبادىء أُخَر ؟ أو فيما قلناه الكفاية ؟

<الفصل السابع>

ولا فائدة في إحداث [١٩٤ ا] الأمور من الظلمة ، <٢٠> ومما هو غير موجود . والأَوْلى أن نُسقِط جميع ذلك ونقول : إن ها هنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغيّر ، وهذا هو المحرّك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن وبالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالمحرِّك لها بهذه الصفة . وإن كان ها هنا شيء يحرِّك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرِّك مِن غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاتُه فعلُه .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء المحرِّكة على هذه الجهة إنما تحرِّك من غير أن تتحرك . وفي المبادىء الأُوَل المعشوق والمعقول هما شيء واحد . وما هو حسن ، نشتهيه ونشتاقه لأنّا نراه حسناً . والأول نختاره لأنّا نراه حسناً ، ونشتهيه لأنّا[1] نعقله ، وليس إنّما نعقله لأنّا نشتهيه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُعقَل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فحركته من الشيء المعقول على مثال البواقي التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءهما المظنونُ والمتخيَّل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذي هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً[2] على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختارٌ بذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده يقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لاما

(٢) في الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

<١٠٧٢ ب> والشيء « الذى من أجله[1] » هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الأخير) يحرّك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرّك ما بعده . <٥> وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والمحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حَسْبُ ، ولا يمكن فيه أن يُتغيَّر البتة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا المحرّك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . <١٠> والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضروب : على الذى يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشيء الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

و بمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعةُ[2] . والفضيلة ، وهى التى إنما توجد لنا زمناً يسيراً[3] ، [و] هى لذلك دائماً ؛ <١٥> فأمّا لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيذاً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل <٢٠> يعقل ذاته ويصير عاقلا ؛ إذ[4] ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلا ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . <٢٥> وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيذ وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياةٌ ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فالله هو حياة فاضلة <٣٠> أزلية لا تنقطع[5] .

ومن توهّم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس[6] ، لأن مبادىء النبات [١٩٤ ب] والحيوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادىء الأمر[7] ، فقد

---

(١) أى العلة الغائية = οὗ ἕνεκα .

(٢) فى النص تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادئ الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له هنا إلا بتعسف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل[1] أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شىء كامل يتقدمه ؛ < ١٠٧٣ا > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذى بالفعل يحتاج أن يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن[2] مما عنه يكون البذر ويكمل .

فقد ظهر مما قيل وجودُ جوهر أزلى غير متحرك مباين للمحسوسات . ونحن نبين أن هذا الجوهر <٥> لا يمكن أن يكون له عِظَم ، وليس بماثت ولا منقسم : وذلك أنه يحرك زمانا بلا نهاية ، وليس شىء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عِظَم[3] إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . وقوة المتناهى متناهية . <١٠> فأما وجود عظم غير متناه فقد أُبطل بالجملة . وليس يمكن فى العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هى حركات توجد بِأَخَرَةٍ[4] بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هى بَيِّنَةٌ على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هى . ولا يذهب ذلك علينا[5] . بل ونذكر <١٥> آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا فى كثرتها كلاما واضحا ، ولم يذكروا السبب فى كثرة العدد الذى فرضوه .

فأما الذى وضعناه نحن فإنا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غيرُ متحرك بالذات ولا بالعَرَض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

---

(١) أى ما كانت عليه الأشياء فى « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأها الناشر : « بآخرة » وقال فى الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب ما أثبتناه كما فى النص : « بأخَـرَةٍ » أى : متأخرة أو تالية ، وهى من الكلمات الشائع استعمالها عند المترجين لكتب أرسطو فى ترجمتهم للفظ ὕστερον وما يشتق منه . راجع مثلا ترجمة « ما بعد الطبيعة » لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، نشرة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ، ص ٨٣ س ٨ ، س ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب فى فحص هل يمكن للعقل الذى فينا ، وهو المسمى بالهيولانى ، أن يعقل الصور المفارقة بأخرة أو لا يمكن ذلك (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

(٥) أى : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظرَ فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطرار عن محرك ، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛ والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلى ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك واحد ؛ < و > بعد المحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أُخَر أزلية ، وهى أفلاك المتحيِّرة ؛ — فأمّا أن الجسم المستدير[١] هو أزلى ولا وقوف لحركته ، فهو شىء قد تبين فى الطبيعيات — ؛ [٢] وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة[٣] من جوهر أزلى غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالمحرك لها أزلى وأقدم من المتحرك ، فإن الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهراً . ومن الاضطرار أن تكون هذه الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغيرمتحركة ولا عِظَم لها لما تقدمنا [ه] فقلناه . فأما أنها جواهر ، وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهرٌ . < ١٠٧٣ ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم[٤] ، وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلى . فأما باقى التعاليم[٤] فإنها لا تنظر فى شىء من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه الحركات ، فإنه ظاهرٌ للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً * . وهو خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة والمبادىء غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ١٠٧٤ ا ٣١ > فأما أن العالم واحد ، فظاهر . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس ، فيجب أن تكون العلل الاوَل أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة فى الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هى فى العدد ، والصورة واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

---

(١) أى الذى يتحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... » الى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد فى قوله : ومن الاضطرار أن تكون ...

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(*) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ الى ١٠٧٤ ا ٣٠ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أغفله .

فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [١٩٥ ا] هيولى . وذلك أن الواحد القديم المحرّك غير المتحرك هو[١] بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحد ا .

<الفصل التاسع>

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلا وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عَقَل ، أفترى عقله فى الحقيقة لشىء غيره ، وليس جوهرُه معقولَهُ ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهراً فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل[٢] ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشىء آخر . وإن كان عاقلا لشىء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشىء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شىء آخر ، أىِّ شىء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهراً فى الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركةٌ ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا[٣] فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعضُ الأشياء أفضلُ من أن يُبْصَر[٤] . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

---

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذاً ترك النص كما هو .

(†) ينقص من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أى إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٢) هنا أخطأ الناشر فى القراءة ، وتبعاً لهذا اقترح إصلاحا ؛ وكلاهما لا داعى له كما هو واضح .

(٣) أى بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إبصار بعض الأشياء أفضل من إبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدمُ إبصارها إبصارَها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلا =

الـكمالات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها[١] أفضل الموجودات وأكلها وأشرف المعقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً[٢] — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولُ هـذا العقل غيرَه ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهيولى[٣] فيها غير الصورة . فأما فى الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونُه معقولاً ، شىءٌ واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجملة ، فجميع الأشياء القريبةِ من الهيولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

<١٠٧٥ ا ٥> ويبقى شك على ذلك وهو : هـل العقل[٤] مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التى منها يركب الـكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء فى هذا غيرُه فى هـذا . إلا إنه الأفضـل فى كل شىء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشىء مفرداً[٥] <١٠> .

= وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن فى النص هنا « نقصا ظاهراً وتحريفاً ، لأن الجملة لا تفيد معنى مستقيما » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنص سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التى أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجملة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائما ؛ ولا تعقل غيرذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعا منفصلا عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقوله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهيولى .

(*) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥ ا ٥ .

(٤) فى الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولـكن فى مخطوطتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تقول: «وإن كان غيرمنقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان.. » - فالـكلام هنا إذن عن العقل ، أو عن المعقول بوصفه عقلا ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل فى كل شىء » (= الله بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفى لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى فى لحظة واحدة غير منقسمة .

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد فى طبيعة مبدأ الكل الخيرُ والفضيلةُ ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد[١] عن صاحبه ، أو هما مختلفان فى المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالعسكر ؟ فإن الخير الموجود فى العسكر هو الترتيب والنظام . وأكثرُ من ذلك يوجد فى الله . فإن هذا ليس كونُه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معا على جهة ما . وذلك أنه ليس صورة الحيوان الطائر والسابح والنبات تجرى على وتيرة واحدة ، ولا هى أيضا متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها و بعض نسبة . لكن يوجد شىء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن فى البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجرى بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتّبة ؛ فأمّا العبيد و بعض الحيوان < ف > قلّما يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ف] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضاً يجرى الأمر فى العالم . فإنه من الاضطرار أن يقع التفصيل فى أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غيرُ ما للآخر .

< ٢٥ > فعلى هذا يجرى الأمر فى أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجْعَل لها سبب محصَّل[٢] ، ومن جعل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذى قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم مُجْرى الباطل الذى كان ينبغى ألا يضلّوا فيه و يتأمّلوه . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضد له . *

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شىء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى[٣] ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله† . < ١٠٧٦ ا ٣ > وليس من الأشياء الموافقة فى الوجود وعدم الوجود أنّ تكون المبادىء كثيرة ، ولا هو مما يجعل للموجودات جميلَ النظام .

«وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغى أن يكون واحداً[٤]» .

(١) ن : منفصلا مفرداً .
(٢) أى إيجابى positif ، فى مقابل عَدَمى .
(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتمتد من ١٠٧٥ ا ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .
(†) ينقص من ١٠٧٥ ا ٢٧ إلى ١٠٧٦ ا ٢ .
(٣) هكذا فى المخطوطة ، وفى نص أرسطو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو حركات سماوية) .
(٤) قول لهوميروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثانى ، البيت رقم ٢٠٤ .

من شرح ثامسطيوس لحرف اللام

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب][(١)] الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك . ونحن الآن فى طلب هذا الجوهر الذى لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فيُطلْب : هل يمكن أن يكون جوهرٌ لا يُبْليه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغايير ، لكن يبقى على حاله الدهرَ كلَّه ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل ومبادىء . والعلة الأولى التى هى المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكنا ننظر : هل يمكن أن يكون جوهرٌ ما أزليًا ؛ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غيرُ متحرك . وهاتان صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧ ا] . لكنه لا بد من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودُها . وليس بعجبٍ أن يكون فى الموجودات جوهر أزلى ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزليةً لا تفسُد . فإن الحركة[(٢)] والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كونًا وفسادًا . فإنّا إن وضعنا[(٣)] الزمان كائنًا ، لَزِم أن يكون الزمانُ أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلّف بعد فساده . فإن قول القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هى ألفاظ تناقض أصولها . لأن معانى هذه الألفاظ إنما هى أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات مقرونة به . فإن كان الزمان أزليا فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقدارًا لها ، أو حَدَثًا عنها . وأيضا ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان قبلها المحركُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم المحرِّك لها ، وهو أزلىٌّ ، لم يكن عنه[(٤)] الدهرَ

---

(١) هنا يبتدىء الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الموجود بالنسخة التى بأيدينا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أى افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — للفظ اليونانى .

(٤) أى التحريك .

كلّه ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع مما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شىء غيره يعوقه أو يُرغّبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقَدَر — لأن ذلك يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شىء آخر غيرُه هو الذى أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والفتور إنما هى من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذى يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذى له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوثُ الجسم حدوثَ الحركة . فإذ قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلى . وإن كان العرَض كذلك ، فبالحرىّ أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها[1] ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضرورى للأشياء الأزلية . فإن الذى سكن ليس بأزلى . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قِطعٌ منه مبتورةً . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هى وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هى الأزلية ، فيجب أن يكون محرِّك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخسُّ علةً لما هو أفضل . فيجب أن يُحرِّك تحريكا دائما . فإنه إن كان محرِّكاً لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننتفع[2] بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذن لا ينبغى أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجودٌ فى طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدإ آخر هو بالفعل ، حتى يخرجه إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجودٌ فى الأشياء الموجودة ، الجوهرُ فعلُه ، فيكونَ أزليا ، ولا يشوبه شىء من الهيولى ، إذ ليس فى طبيعته ما بالقوة .

ولا يجب أن نظن أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو المخرِج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أى المستديرة .

(٢) لعل الصواب : نقتنع أو نقنع .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته[١] إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمث ، والأرض لا تنبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغى أن نهمل السبب فيها العلةَ التى حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حالٌ[٢] واحدة . فأمّا ما حركته مختلفة فى أوقات مختلفة ، فحال العلة المحركة له فى الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبُت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذاً تحتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائمٌ لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف فى هذه العلة من قِبَلها ؛ والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، و إما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورةً أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هى السبب فى بقائها دائما و بقاء العلة الثانية . فصار العلتان جميعاً عِلّتَىْ[٣] الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضا : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائما حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المُتَحيّرة[٤] تتحرك دائما حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ أُخَر وترك هذه المبادئ !

<الفصل السابع>

فإن كانت الحركة لا سكون لها ، فالمتحرك بها أزلى ، وهو الفلك . فالمحرك له لا سكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن فى أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً فى الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك و يُحرِّك معاً و يوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرِّك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرِّكٌ غيرُ متحرك . وهو فى الطبيعة التى لا يشوبها الهيولى ، وهى التى جوهرها الفعل . ولا يجب أن نتعجب من محرِّك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس الناسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .
(٢) ن : حالاً .
(٣) ن : علتان .
(٤) أى الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء المشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفى سائر الحيوان . فليس يوجد المشوق والمعقول فينا متحدين[١] معاً . فإن المشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما فى المبادىء الأولى فالمشوق والمعقول معاً شىء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعنى لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه فى الأشياء المعشوقة القريبة منا التى نراها ، وهى التى نتشوق إليها أو نختارها كاللذيذة ، والتى هى بالحقيقة حسنة . وفى العشق الأول وفى أول المعشوقين ليس ما نرى بمخالف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدا منه هو ما عليه ، وما يُعْقَل منه هو ما لَهُ . والذى يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخيرُ . وابتداء هذا العشق إنما هو ما يُعْقَل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظنُّ والتخيل . وكل عقل فحركته من [٢٠٨ ا] الشىء المعقول ، كما أن الظن حركته من المظنون ، والتخيل و[٢] المتخيل . وأول المعقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذى هو بالفعل الذى هو واحد ، إذ ليس فيه تركيبٌ مما بالفعل ومما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء[٣] : فإن الموجود شىء ، والواحد شىء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شىء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شىء لأنه ليس منها شىء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة المحرك الأول للأشياء فقط ، بل و بمنزلة الكمال والشىء الذى من أجله . فإن الذى يختار بسبب ذاته ، والذى حُسنه بذاته ، والذى له الفضيلة فى الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكمال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول فى الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول فى فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهرَ العلة الأولى علمٌ . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهى التى نتشوق إليها . وما بعدها فبعض يقرب منه و بعض يبعد ، كما يوجد فى سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال و بعض ينفضّ عنه . فليس بعجبٍ إن كانت علةٌ أولى أن تكون جوهراً وفعلاً . وتعقلها ذاتَها : تتشوق إليها

(١) ن : يتحدان ، والمعنى يستقيم عليه أيضاً .
(٢) لعل الصواب : « من » .
(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفو إثرَ ذلك العقلُ ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المعشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ[1] كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يعشق على غاية مايمكن بمنزلة ما يستفيده الفائد[2] من مرتبة المَلِك ، إذ كان يقرب منه لا فى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيرة وسائرُ الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً[3] ، لكن الأجسام السماوية كغيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغايير — غيرُ متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شىء من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرِىّ لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورةً بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقا . فبمثل هذه الضرورة[4] إذاً السماء وطبيعة الكلّ مُعَلَّقان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدةً من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهرَ كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكدٍ ما يجِدِ السبيلُ إلى العلم[5] . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطّرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائرَ مايمنعه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرورٌ وفرح دائم لا يحصى . وأما الذى طبيعته لا تخلو طَرْفَةَ عينٍ من العلم ، فليس اللّذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت ألذَّ من النوم عندنا ، لأن الفعل ألذُّ من البطالة ، والحسَّ من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له فائدةٌ = حصَلت .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < فـ > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) < هو > بكد ما يجِد .

الجهل ، فمبلغ زيادة ذلك العقل فى الشرف وفضيلة الرأى لا نهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل ألذ[١] فى جميع الأشياء مما هو بالقوة ، و إليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيذاً جداً لأنه توقع[٢] لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذى يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذةُ فيما هو بالفعل أكثر ، فالذى طبيعته فعلٌ فقط — خارجةً أصلاً عما بالقوة — أىُّ نسبة توجد له إلى السرور الذى يُسَرُّه الله إذا هو فعل أفعاله وعقل ذاته ! فبيِّنٌ أن العقل فى سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمدركاتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع المعقولات . وأفضل جميع المعقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنعه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاتُه ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك[٣] ، لم يكن فى طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته و بقى جوهره خارجاً[٤] ، كذلك أيضاً حال العقل عند المعقولات التى هى له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً[٥] عنه جوهرٌ تشوبه الهيولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذى ينتقل فى وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، و يعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة مايختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل المعقولات التى هى موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً[٦] بغتة فى دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هى عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميعَ الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . و إن كان الشيء الذى هو فى غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكم بالحرىِّ هو كذلك فى العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها فى غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج فى ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذى تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائما بمنزلة ما هو لنا

---

(١) ن : الذى .
(٢) ن : يتوقع .
(٣) فى الهامش : كذاك .
(٤) ن : حارج .
(٥) ن : خارج .
(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ قارن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

فى بعض الأوقات فإذن ذلك لعجبٌ ، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب العجب وله أكثر . والأمر فى كثرته بيّن ، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تعانده الحواس ولا شيء من الأعراض ، يعقل جميع الموجودات لا على أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة[١] له ، لكنه هو الذى يولدها ويحدثها والتى هى هو . وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . وهو ناموس حىٌّ ، كما لو أمكن أن يكون [٢٠٩ ا] الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته . وحياة هذا الناموس ليس هى حياة دائمة لا أول لها ولا انقضاء فقط ، لكن على غاية الفضيلة . وذلك أن أفضل الحياة العقلُ ، وأشرفُ جميعِ ماله حياة[٢] . وحياته ليست فى وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا ؛ لكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل ، والفعل حياة . وكما أنه أفضل الأفعال ، كذلك هو أفضل الحياة . وكما أنه فعل أزلى دائم ، كذلك هو حياة أزلية دائمة . وقد نقول : إن الله حياة أزلية دائمة فى غاية الفضيلة ، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلى دائم الدهرَ كلّه . فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلى غير متحرك مباين للمحسوسات ولا فى الموضع لكن فى الطبيعة ، وفى أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير ؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم ، ولا له مقدار من المقادير ؛ وأنه ليس بمائت ولا منقسم . وذلك لأنه يحرك زمانا لا نهاية له ، فإنه لا يوجد عِظَم متناه له قوة يحرك بها بغير نهاية . فأما القوة التى فى الكواكب وهى التى لا نهاية لها فليست بطبيعية فيها ، ولا على أنها أجسام ؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى ، وإما لنفس فيها ، من تلك القوة التى ليست بجسم . وذلك أن العلة الأولى هى التى تدبرها زمانا لا نهاية له .

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر : أهى واحدة أو هى كثيرة ؟ أعنى هذه التى لا عِظَم لها ولا يشوبها الهيولى . فإن المتقدمين لم يتكلموا فى كثرتها كلاماً بيّناً . وبعضهم قالوا بالصور . وتبين من الأشياء التى تقدّمنا فحدّدناها أن المبدأ الأول واحد ، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية . وبعد ذلك المبدأ ، جواهرُ كثيرةٌ حالُها هـذه الحال .

(١) فى الهامش : غيريته .

(٢) أى أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة .

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فالعلة الأولى يجب ضرورةً أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر المحركة للأجسام التى بعدها فيجب ضرورةً أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون فى ذاتها غيرَ متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول فى أمر النفس ، وأن تكون أزليَّة . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقْصَد إلى تعرُّفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى المحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذى تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسةٌ وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضرورى فى ذلك فللذى[1] يتنجم : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد العلل المحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التى صورتها واحدة وعددها كثرة[2] ، يكون السبب فى كثرتها المادة والعنصر . والمحرك الأول لا تشو به الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً فى الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأنَّا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنْظر : هل تفعل وتعقل ؟ أم هى غير فاعلة ولا تعقل ، كالعالِم النائم الذى لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذى للمبدأ الأول من الشرف والحمد فى أن يكون كالغرقِ فى النوم يحرِّك الجميعَ وتحنُّ الأشياء إليه على سبيل ما نراه فى الأجسام من حركة المشوقين فى وقت النوم لعشاقهم ، والقول بذلك يميت مبدأ الحياة وينبوعها . فهى إذن تعقل لا محالة . فيجب أن يُبْحَث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقلُه لغيره إما أن يكون دائماً لشىء واحد بعينه أو أشياء كثيرة .

(١) أى أن العالم بالفلك هو الأقوى على الحكم اليقينى فى مسألة عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستقيم عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً[١] عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه ببسيط فيكون جوهراً ليس فى غاية الفضيلة . لأنه إنما صار فى غاية الفضيلة لأنه عقل وعاقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك[٢] هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لِأَنْ يعقل العقل فيكونَ العقلُ سببَ المعقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أخسُّ من الشيء الذى جُعِل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يُتْعِبه اتصالُ الفعل ودوامه ، فإنه يوجد فى جميع الأشياء التى تخرج من القوة إلى الفعل تعبٌ واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيسة ؟ ويجب أن يُنْفى عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيسة ، ونقول إنه يعقل التى غاية[٣] فى الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيسة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء ، وذلك يجب أن يُهْرب منه . فإنه ألاّ يستفيد البصرُ أشياءَ أولى من أن يُبصر[٤] . فيجب أن يكون ما يعقله فى غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء[٥] واحد أو أشياء كثيرة ؟ و إن كانت أشياء كثيرة فهل عَقْلُه لها كلِّها معاً ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً و إقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعةٌ ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإمّا أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . و إن كان لا يكمِّله فلا عَقْلَ[٦] له ولا اكتفاء . و إن كانت الأشياء التى يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . و إن كان عقله للأشياء فى دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فيلبث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن فى الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففى جميع هذه الأشياء يجب البَراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو فى غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .
(٢) أى هذا المعقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .
(٣) لعل هنا تقديماً وتأخيراً والأصل هو : التى فى غاية الشرف .
(٤) أى أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .
(٥) شيئاً واحداً ؟
(٦) أى تعقل .

التعب . لـكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شبع فيه[١] ، كذلك عقله لذاته لا شبع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذى يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويعشقها ، كذلك الذى يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المعلومة عنده . وعقله[٢] لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لـكن يادرا كه معاً ودفعةً . ولأنه على غاية الـكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصير<ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع المعقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن يُنْكَر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعفُ ، ولا يَخْرُج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبتُ له من مقدمات بَيِّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التى هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التى قوامها[٣] به . والعقل والمعقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تـكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها.

---

(١) الضمير المذكر يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلى بعد فى السطر التالى : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

ومنه كتاب الإنصاف

[١٣٨ ب]

شرح كتاب حرف اللام

للشيخ الرئيس ابن سينا على بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد » ، أن يثبت الجوهر المفارق للمادة . وقال فى باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ و بعدُ فى الأشياء التى يختلف قبلها و بعدها ؟ فلا يوجد معاً [فى] قبل و بعد إلا فى زمان أو مع زمان[١] وإذا اتصل الزمان ، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركةُ ضرورةً ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شىء متعلق بالحركة موجود[٢] معها . قال ثم يقول : وإذا[٣] فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنْتَفَع به فى اتصال الحركة وفى فيض الوجود ، فكيف شىء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غَناء له فى الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضا متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل[٤] . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذى بالقوة المطلقة يكون معدوما ويبقى معدوما . فإذن كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شىء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتى العنصر فى[٥] تعيينها . فإذن العقل قبل القوة .

---

(١) أو مع زمان : ناقصة فى التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ونرمز له بالرمز ت ؛ وسنكتفى بذكر الاختلاف فى صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو بزيادات .

(٢) ت : موجودة . (٣) ت : وإذ .

(٤) المتصل : ناقصة فى ت . (٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر[1] أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحدٌ به الحفظُ ؛ ويصدر عنه بالعَرَض وبما يتفق من قربه وبعده ومحاذاته وانحرافه — أفعالٌ شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظَ ، وبالعرض الاختلافَ الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعَرَض تجدد[2] الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركةَ الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذن الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذن الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان بَيّناً أنه إن كان يُجرى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تُطْلَب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدَّم الذى لزمه ، وذلك المقدَّم أن الحركات بالخلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجودُه بحسب القول والاستدلال [١٣٩ ا] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسّرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأً للذوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرِّك ليس أنه مبدأٌ للموجود . واعجزاه ! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأً لحركة

---

(١) ت : يصد . (٢) ويمكن أن تقرأ : تحدد .

الفلك أن يجعلوه مبدأً لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح فى أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظنٌ نحتاج أن نتأمّل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده فى نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذ هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذن ضرورة كونها متحركة دائما هو أنه وجد فيها[1] الحركة . ولا يجب من هذا أنه تجب لها الحركة كيف كان ؛ <و> حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم تجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يتعدَّ إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشتهٍ متقبلٌ به أزلياً[2] . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزاد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركا ، مع تناهى قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشتهى كالمشوق . وما ينفع العاشق المتناهى القوة أن يكون معشوقه إنما يَعْشَقه فقط وهو باق دائم ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير العشق . ومن العجب أيضا أن يكون الشىء لم يتسبّب لجِرْم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو الفِصمة[3] بينهما فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أى جهة هو سبب لجِرْم السماء ؟ ومن أى جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جُعِلا موجُودين تمثل لنفس السماء معشوقا يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأولَ شىءٌ قائم فى جسم متحرك معه بالعرض لأنّه يصير له بحسب أجزائه التى تتبدل أماكنها أجزاء . فإنا قد برهنا على أن مثل هذا المعقولُ ، بل ذلك معقول بعقل يعد غير منطبعةٍ فى مادة . فمن مثل هذه الأشياء يُعلم تبدُّدهم وتشوُّشهم وعجزهم وبُعْدهم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ[4] وملائم ، أى هذا الأول الذى قلنا إنه أول النظام المعقول مُرْتَضٍ[4] ، أى أنه فى ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزلى .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أى الفاصل أو الفارق . راجع ص ٢٦ س ١ .

(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كالٌ حقيقى إلا وهو له فى ذاته ، — والكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به . ويشير بالملائم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ المختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذى ينال منه هو الملائم لكل شىء : طبيعياً كان أو نفسانيا أو عقليا . فكل شىء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شَبَهٍ ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أ[؟] كل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أظلال لكمالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ب] يُنال بالوجه العقلى حقيقته ، فتنتقش فى جوهر القابل الهيئةُ ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به فى إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقعتْ الكثرةُ فى المتكوِّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأولُ بذاتِه سببُه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل و بتوسيط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسيط ، و بعضها من غيره بلا توسيط و إن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غَيْرِيةٌ ، أى اختلافُ حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضْطَرّ ضرورةً ، فى تجددها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : و إذا كان يحرِّك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُسْتَعِدٌّ للانفعال الذى تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثِّر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولو فى القوى التى تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين(١) ، وتكون ضرورة كريمة لها وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولسنا نعنى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهرٍ أو ضرورة لا بد منها فى شىء ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هى عليه ، بل إنما هى ضرورة بالشرط المذكور . و إذا اعتبر كل شىء بذاته غيرَ منسوب إلى جهةِ نيلهِ من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إمكانى الوجود .

(١) ن : ضرورتان .

ولو جاز أن تُفْصَم العلاقة لتلاشَى و بَطَل . فكل شيء باعتبار ذاته باطلٌ هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جَلّتْ قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة فى نفسها ولم يميزوا بين الضرورى شرطاً والضرورى حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . فقلت لأبى بِشْر : فإذ[1] من الضرورة على ماهى عليها ، فأى موقع للعلة الأولى فى أمرها ؟ فقال دوامُ الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قِبَله ولا ضرورة لشىء فى ذاته . ومما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة للشىء فى ذاته والدوامَ من غيره ، حتى تكون الضرورة التى فى نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يُمَدّ من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهى ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلْقة بمحركها . بل الحركة : وجودُها ، وضروريةُ وجودِها من حين توجد ، ودوامُ وجودها — كلُّه معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُفيدُ وجودِ كلِّ جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، و به يجب كلُّ شىء سِواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التى يجب أن يقع بينه و بينه .

قال ثم يقول : « فإذن بمبدإ مثل هذا عُلِّقت السماء » ، يعنى فإذن بأولٍ ومبدإ مثل هذا واحدٍ بسيطٍ معقول الذات بذاته ، عَقَلَه غيرُه أو لم يعقله ، خيرٍ محض ، معشوق للكل من حيث لا تشعر به ، منبجسٍ عنه الضرورةُ إلى الأشياء حتى تكون للموجودات ضرورة من قِبَله ومن قِبَل سلطانه الذى لا سلطان للعدم المطلق [١٤٠ ا] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع العدم أصلا أولاً وأخيرًا ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات ، — فبمبدإ مثل هذا عُلِّق هذا الكل . و يعنى بالتعليق قِوَامُ الذات به وتجزؤه به لا بحركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه و إن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقْتَصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

ومما يحسن ثامسطيوس[2] فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاتَه ، ثم من ذاته يعقل كل شىء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

---

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بيّنا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند المحسوسات، بل يعقلها فى ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلا بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودُها جَعَلَه عقلا ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للاول شىء يُكمله ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذى يعقل ذاته ويعقل كال حقيقته وشرفها فهو مغتبط بذاته ملتذ بها وإن جل عن أن تنسب إليه اللذةُ الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لامحالةَ له بها ذاته ، وعلاءذاته ، وهو مُدْرك لها وليس المعنى الذى يسمى فىالمحسوسات لذة إلا نفس الشعور بالملائم والكمال[1] الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولى للكمال الخفى بالغاية ؟ وكيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مردَّدون فى قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التى بها نحن ناس ! فنقول : إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانغماسنا فى الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كسعادة عجيبة فى زمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدَنيون ، ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خِطفة وخِلسةً . ثم قال : « فإن كان الإله أبداً كحالنا فى وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجباً فله[2] ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاغتباط بذاته إلا القدر الذى لنا فى الاغتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلى إلى جبروته رافضين للمشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنغتبط به وبذواتنا من حيث نتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن اللذة فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه[3] بالفعل للإدراك المخصوص بالملائم . ولهذه العلة نلتذ بالتيقظ ، لأنه إدراك ، وبالخير من حيث يستعمَل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيذ لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالقوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (١) إن هذا من شأنه لأنه إله .

(٣) أى : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهى إدراك للملائم ، وهذا يزيد فى كمالها .

والرجاء والحفظ لذيذان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفى الحال نلتذ بخياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها[1] كالموجود . وأما الفهم فإنما يلذ لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولا فى الحال كما يلامسه مثلا . وإنما يكون العقل والعاقل والمعقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشىء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هى الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مباينة من حيث هى معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهى حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شىء ، نافذَ الأمرِ فى كل شىء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترن بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعقل كل شىء من ذاته . ثم قال : فإذن هو حياة و بصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يَبحث هل المحرك المفارق الذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والمحرِّك الواحد مُتَحرِّكه واحد — فيجب أن يكون عدد المحركات المفارقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لِمَ يحتاج المتحرك من محرك كالمشْتَهَى إلى أن يكون خاصاً يحركه محرك[2] ، وأخذ ذلك مسلما .

ثم ينتج عن كلامه[3] مقدمةً فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان .

قال : هذا حق — ولكن ليس بَيِّنا مما قاله . فإن المَبْلَغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محركٌ مفارق يحرك كالمشتهَى والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يُهْتَدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيبِ أول وثان » ، إن عَنَى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

---

(١) أى يجعل الشىء المتذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضا هذه القراءة بشىء من التأويل .

(٣) ن : كلام .

فما بانَ من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن هٰهنا محركات مفارقةً كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق فى الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هى معاً فى الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعضٍ فى الوجود ، أو تتعلق معا أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقا غير متناهى القوة ، ويحرك كما يحرك المُشتَهىٰ . ليُتأمَّل أن المشتهى لا يكون مبدأ الحركة والمتولى للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذى يحرك كالعاشق والمشتهى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتهى ، وأن ذلك هو المحرِّك بمعنى مبدإ الحركة المزاولِ للحركة ، فإنه لا محالةَ صورةٌ للجِرْم السماوى مشاركة ، فهى نفس فإن الجِرْم نفسَه بما هو جِرْم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدرِكٌ معنى معقولا يشتهى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتهاة ومفاوقة ، ومحركات فى أجسام السموات تحرك على أنها مشتهية ومتشبِّهة .

ثم إنه طلب عدد المحركين من عدد حركات الأُكَر ؛ وذلك شىء لم يكن ظاهراً بعد فى زمانه و إنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق فى الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأَنّية الأولى ، أى الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أى لأنه أنيّة قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن المحرك الأول واحدٌ بالكلمة والعدد ، أى كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضا واحد بالعدد ، أى إنما له ذاتٌ واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مباديها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوىّ إذا رُبِّى وتمم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع فى بعض صفات الإله جَلّت [١٤١ ا] عظمته فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ فى ذاته وفى عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشىء

الكريم الذى له وهو السكون بأقصى كما له ؟ ! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدّمة عليه فيتقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره فى نفسه فى قوته وطِباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون فى طِباعه ما بالقوة ، من حيث يُكمَل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها ، فيكون الذى له فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلاّ لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمرُ الأفضل الأكمل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعَبِّر عن هذا الغرض بعبارة تؤدى قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشىء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسمُ الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذى له فى ذاته من حيث هو فى ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه فى نفسه وفى رتبة وجوده الذى نخصه غيرُ معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كان التغير زمانيا أو كان تغيراً بإرادته ، يقبل من غيره أثرا ، وإن كان دائما فى الزمان لكنه بعد الذات فى الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته . فكل شيء يناله ويَتَوَصَّف به فهو دون نفسه ويكون شيئا مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشرُّ .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأٌ ؛ ونسى أنه نفسه قال فى العقل الهيولانى إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه فى العقل المنفعل وفى آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى فى نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشىء يجب أن يكل و يتعب ، إنما التعب هو أذىً يَعْرِض بسبب خروجٍ عن الحالة الطبيعية . و إنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التى تتولى مضادةً لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشىء الملائم واللذيذ المحض الذى ليس فيه منافاة بوجه فلا يجب أن يكون تكرُّره متعبا . ولا أيضا ما يقوله ثامسطيوس(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشىء لا يتعب من أن يحب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضاداً لشىء فى جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التى هى بالقوة ، ولا المعقول الذى فُرِض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس فى غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلا لذاته فى حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تُبْصر خيرٌ من أن تُبْصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يَعقل أىَّ شىء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عنى الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنه ما هى عليه عَقَل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعَقَل كونها مبدأ واتثال(٢) عليه أن يعقل الكلّ و إلاّ لم يعقل ذاته بكنهها . و إن عنى أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلا ، بل يكون كونه عقلا فى ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمُسَلَّم أيضاً أنه إن لم تُبْصر بعض الأشياء فهو خير من أن تُبصَر ، بل هو كلام عامى جداً . ثم قال : فإذن يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا و يقوله على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شىء ، ولم يكن فى أن يكون مستكمل الذات بالذات نقصٌ ، بل بالغير . ثم يقول : و يعقل التعقل ، أى يعقل و يعقل أنها بالفعل مُتَعَقِّلة .

ثم يشير إلى أنه لا يُفرَّق فيه العقلُ والعاقل والمعقول ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن فى كل شىء العقلَ والمعقول والعاقل واحدٌ . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١
(٢) كذا فى الأصل ، فإما أنه تحريف وإما أنه يحتاج إلى شىء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم فى ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن فى ظاهر الأمر ليس أن يكون الشىء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك فى كل شىء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مباين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُسَلَّم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مباينة لشىء غير هيولانى ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شىء غير هيولانى غير مباين له . فإن كان هذا الشىء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شىء والعاقل شىء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث فى هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً فى موضع يكون الذى يَعقل فيه شيئاً[1] والذى يُعقل فيه شيئاً[1] ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنىٌّ به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون فى ذاته عقلا وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشىء بعينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحةً تَعُمُّ الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمعقولية فى مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال فى ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : لِيُعلم كيف الخيرُ أن وجود الصانع والفاضل فى طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود فى ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإنّا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها فى طباع الكل على [١٤٢ ا] نوع ما ، ليس على ترتيب المساواة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، ولبس مع

(١) ن : شىء .

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لايتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال و إضافة جامعة للكل ، تجمع الكلّ إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجودُ والنظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول ما معناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شىء كما اتفقَ ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتّبة على النظام . وأما المماليك والعبيد والكلاب والسّنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر مايفعلونه جارٍ على مايتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أُوَل مسوَّدة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالطبع والإرادة و إن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمرُه هو احتماله فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، والتى عندنا دون الجميع ، و إذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك سبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكماله على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والتشويهات فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها الكمال الأول دون الثانى . وليطلب كمال هذا الكلام وتمامه من المشرقيين. ثم إنه يقول — وصدقاً يقول — إنّا إن لم نُجْرِ الأمور على هذا المنهاج التجأناضرورةً إلى أن نقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . و يَعُدُّ بعد هذا مذاهبَ الثنوية ويُفَنِّدها(١) .

---

(١) فى الأصل يفسدها . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يغلب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .



شرح كتاب «أثولوچيا»
المنسوب إلى أرسطاطاليس



تفسير كتاب «أثولوجيا» من الإنصاف

عن الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم   بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(ا) ليس يعنى أن نفس الإنسان[١] كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع[٢] إلى بدن ولا تُلابسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر[٣] قد بان استحالته فى الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لمّا وجب[٤] لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرُّد الأمور[٥] العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وُجد له فى الطبع علاقة وميلٌ مع البدن فى أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهراً يُنال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجودَ الأكملَ فى أول ما يَعْرِضُ[٦] له فى الوجود كحال الجواهر[٧] العقلية الأُوَل ، بل هى جوهر يُستكمَل بما يحصل لها بضَرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزى إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل[٨] عنه . وقبل ذلك عَرَّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلى أى مفارق للمادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجود له[٩] بالفعل أنه يعقل ذاتَه وما يلزم معقول ذاته من مباديه[١٠] وتواليه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلا لذاته[١١] لأن ذاته مجرّدة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقلىّ وانحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت فى هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هى جوهر عقلى فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى ثابت فيه دائم لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة ديتريصى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة التيمورية (رمزها : ت)

(١) النفس الإنسانية (٢) نزع (٣) ناقصة (٤) لم يوجد
(٥) الصور (٦) مضرة الأول فى ت (٧) الجوهر (٨) يشغل
(٩) موجود له بالفعل يفعل ذاته (١٠) مادة (١١) بذاته

حالها[١] مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التى تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن فى مثل هذا الجوهر[٢] واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله[٣] الأول . فتكون المعقولات التى بلا واسطة معقولة له ، والتى لتلك[٤] بلا واسطة معقولة له[٥] ، والتى يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلى معقولا لها . وهو الحياة العقلية التى بيّن أمرها فى كتبه[٦] ، وأنها أفضل كل[٧] حياة وألذّ كل حياة . فإن[٨] اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « فى العالم العقلى » ، [١٤٦ ب] أى فى عالم التجرد[٩] من العلائق المادية لا يخالطها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئاً من أحوالها . وقال : «ثابت فيه دائماً[١٠] لا يزول عنه » ، أى[١١] ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتاً دون وقت ، بل دائماً ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول[١٢] فى الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم[١٣] ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال بنحوه ولا يشتاق غير ما حصله له[١٤] .

(حـ) قال : « وكل جوهر عقلى » ، أى من حيث هو جوهر مستغنٍ عن أن يقوم بالمادة ، «يناله شوق» ، أى يحتاج أن يحصُل شىء غير حاصل له ، «فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط » ، أى من حيث ليس واجداً للكمال[١٥] فى أول ما به يتجوهر فهو فى درجة ثانية ، أى لا يكون عقلياً صِرْفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته الذى يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه فى حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح[١٦] ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن[١٧] ذلك البرهان لم يقم من حيث إن التجدد والتغير جسمانى ، بل من حيث هو تجدد[١٨] وتغير . وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته[١٩] مع أول تجوهره ، عقلياً

(حـ) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلى له شوق ما ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقل شوقا ما ، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما » (ص ٥ س ٥ الخ) .

---

(١) حالها له (٢) هده الجواهر (٣) كمال (٤) لذلك
(٥) له : ناقصة فى ت (٦) قد أمرها فى فنه (٧) كمال (٨) فان
(٩) المجرد من (١٠) دائم (١١) إذ (١٢) وهو الاستكمال بالكمال فى الوجود عنه كمال
(١٣) ودائم (١٤) حصل له (١٥) واجد الكمال (١٦) صحح
(١٧) قال : ذلك ... (١٨) مجدد (١٩) كمالا ، لأنه مع أول جوهره

صرفا أى مجرداً عن المادة وعلائقها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقا كان طلبه لما يشتاق إليه فى قبيل[١] غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشىء بسبب أنه لا شك ولا[٢] نقص فى جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم[٣] ذلك النقص وكان له أن يشتاق إلى مفارقته[٤] ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات[٥] فإن حيز الثبات لم يبخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لقصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له فى جناب آخر .

(دَ) قوله : « يَرَها[٦] فى العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلى لـكانت[٧] استكملت ، لأن رؤية الشىء[٨] هو قبول صورته ؛ ولـكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل ، أى[٩] يشتاق إلى أن يراها فى العقل . وبالجملة ، فإن الشوق[١٠] يكون جملةً غير مُفَصَّلة ، كمن يشتاق إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرّب لذّته ، وكالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك فإنها[١١] تشتاق إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هَ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكمال بالصور العقلية موجوداً بالفعل .

(وَ) يجب أن يقال : ويشتد شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا[١٢] من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد[١٣] .

(زَ) أى < أن >[١٤] النفس شىء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

(د) : « ولا يبقى فى موضعه الأول لأنه يشتاق إلى الفعـل كثيراً وإلى زين الأشياء التى رآها فى العقل » (ص ٥ س ٧ الخ) .

(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصـورة الشوق المشتاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (ص ٥ س ٩ الخ) .

(و) : « ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمخض فيُـخْـرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (ص ٥ س ١٠ — ١١) .

(ز) : « فالنفس إذاً إنما هى عقل تُصوَّر بصور الشوق » (ص ٥ س ١٢ — س ١٣) .

---

(١) قبل — كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين

(٢) لايقبل ولسبب نقص ... (٣) يتقدم (٤) مقارنته

(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما فى ...

(٧) كانت (٨) للشىء (٩) أى أنه يراها (١٠) التشوق

(١١) ذلك لأنها تشتاق... (١٢) من: ناقصة (١٣) التجدد (١٤) الزيادة عن ت

شوق إلى العالم الحسى . فبما[1] صارت له هـذه الصورة — وبهـا تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(حَ) أى أن النفس قد يكون ما تُستَكمَل به مما[2] تتشوّقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صيّر[3] صورته الكلية بالفعل وتصرّف فيه تصرفا كلياً من غير أن يفارق عالمها العقـلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس و إن كانت[4] فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غيرُ مفارق لهـا ، أى بالإقبال نحو غيرها . و إن [١٤٧ ا] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد[5] محاكية للصور الكلية زَيَّنتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك[6] . أى أن النفس يزيدها حُسنا بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و« الحس والمحسوس » . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يَقشُرُ[7] عنها اللواحقَ المادية والأشياء التى هى فيها كالغطاء ، لأنها تظن أنها من[8] جواهر تلك الصورة[9] ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها[10] ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك[11] القشور وتجردها[12] عن اللواحق[13] الغريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العلل القريبة[14] التى هى[15] بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العلل القريبة[14] ألصقت الصور بمواد ولواحق للمواد، لـكنه[16] يجب أن تعلم[17] أن نصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدريج ؛ وكما أن[18] الصور النوعية فائضة من المبادىء الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كليا وربما اشتاقت شوقاً جزئيا . فإذا اشتاقت شوقا كلياً صوّرَت الصور الـكلية فعلا ، ودبرتها تدبيرا عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الـكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صـور تصورها الـكلية ، زينتْها وزادتها تقاويا وحسنا وأسلحت ما عرض فيهـا من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السمائية » (ص ٥ س ١٣ الخ) .

(١) فبما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
(٧) يغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجريدها (١٣) اللون (وفى هامشها : الـكون)
(١٤) الغريبة (١٥) تـكون (١٦) ولـكنه (١٧) تعمل
(١٨) فى م : وكمال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هى التى تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادى الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هى فيها ، لكن إذا اتصلت بالمَثَل[١] السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تَتَأَدى[٢] إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شىء منها نصيب بحسبه .

(طَ) قال : هى مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أى النفس الإنسانية[٣] التى هى الأصل ولها هذه < القوى >[٤] ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل[٥] لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ىَ) أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة[٦] التى تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة[٦] العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر[٧] العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال[٨] الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط[٩] . ومن المعلوم أن اشتغال[١٠] النفس بالجانب الأدنى يصده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست مخالطة[١١] للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها[١٢] عن الكمال العلوى إذا[١٣] لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية ونطقية ، وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله » (ص ٦ س ١٤ الخ) .

(ى) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنّس ولم تتسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحسّ ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث » (ص ٦ س ١٧ — س ١٩) .

---

(١) فى م : التمهيد ؟ والتصحيح عن ت
(٢) قد تأدى
(٣) انتقاصه وتحلله الإنسانية
(٤) الزيادة عن ت
(٥) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى
(٦) يصح أن تكون « الرتبة » فى ت
(٧) الجواهر
(٨) الكمال
(٩) يكتسب بها المحاسن بها فقط
(١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ...
(١١) بمخالطة
(١٢) بضدها
(١٣) أو

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأمور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت فى البدن ، فتكون مصدودة[١] عن العالم العلوى : و يعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة[٢] غير طبيعية ولا مناسبة تلزم الشيء الذى هو بالقياس إليها نقى . فإذا فارقت النفسُ البدنَ وهيأتها استعلائية[٣] ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابسةً الجمال الأبهى ، منقطعةً عن العالم الذى كانت فيه .

(يا) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذابا شديدا كبيرا حتى[٤] ينمحى عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى[٥] بالأفعال الردية[٦] . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكمالات التى ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم و بيّنتم ، فكذلك[٧] بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا كحكم التجدد ، فإنا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجودا إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التى تخصها عند الخلو من البدن ، أو سبب من الأسباب التى من خارج ، من الأسباب القائمة التى ليست على سبيل التجدد[٨] أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلا . ولو كانت العلة فى ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئا من العلل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها[٩] وهى فى البدن ورياضتها وهى متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية لخالتاها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجدُّدُ حالٍ كانت الأمور كما

(يا) : « وأما التى قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تَتَلَشَّى عنها كلُّ وسخ ودنس علق بها فى البدن » (ص ٧ س ١ الخ) .

---

(١) صعوده — وهو تحريف ظاهر (٢) رذلة (٣) استغنائية
(٤) حتى : ناقصة (٥) تستيقن (٦) وإذا
(٧) كذلك (٨) وأى (٩) ولا يكون له كسبها

هى و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقى عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئا من أسباب التجدد فلعله التناسخ فى بدن آخر . لكنه إن كان فى أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيدا للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال فى ذلك البدن كالحال فى هذا البدن[١] . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية فى الأبدان ؟! والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأمور التى لا تكون بالتساوى أو بالأقل . و إن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير[٢] الشىء البرىء عن المادة مصكوكا[٣] عن الحركات الجسمانية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشاركها . فلعل الحق هو أن تلك الهيئات تبقى فى النفوس راسخة لا تبطل أصلا . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

(يتب)[٤] قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بجهة عالمها الذى منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تبيد . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التى مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما[٥] بالقوة فى جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تَدْثُرُ ولا تبيد ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الغبطة العليا والبهجة الأوفى[٦] . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأذيهم بالهيئات الغريبة المضادة واشتياقهم إلى أضدادها . فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

(يب) : « ثم هى ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أنها تهلك وتبيد ، كما ظن أناس ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أنّية من الأنّيات لأنها أنّيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مرارا » (ص ٨ س ٤ الخ) .

---

(١) كالحال فى هذا البدن : ناقصة (٢) فيصير (٣) صك الباب : أغلقه ، أى ممنوعاً

(٤) الترقيم يختلف فى النسختين هنا ، ففى ت رقم : يا (٥) ما : ناقصة

(٦) يمكن أن تقرأ فى ت : الأولى

(يج) قال: «حجبتْ الفكرة[١] عني ذلك النور والبهاء» ، أقول إنّ صريح التجرد والإقبال على الحق[٢] مَمْنُوٌّ بالنقص عن الوصول إليه [١٤٨] ، فكيف إذا لمح[٣] فى الذهن غير الذى نتوصل منه إليه ؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة . فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجِبت عنه وإن كانت الفكرة[٤] <عنه> قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية . لكن الإدراك شيء ، والمشاهدة[٥] الحقة شيء ؛ والمشاهدة الحقة تالية[٦] للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقُطِعت عن كل خالج وعائق به ينظر[٧] (وخَلَج = فَطَم) إليه ، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرك من حيث المدرك المناسب اللذيذ الذى هو بهجة النفس الزكية التى هى فى حالها تلك ، والمخَلَّصة[٨] عن كل محنة ، الواصلة إلى العشيق[٩] الذى هو بذاته عشيق[٩] ، لا من حيث هو مدرك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشيق[٩] فى جوهره . ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغلُ ، فكيف المشاهدة الحقة ! وأقول إن هذا الأمر لا ينبئك عنه[١٠] إلا التجربة ، وليس مما يعقل بالقياس ، فإن[١١] فى كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر مايدرك منها بالقياس[١٢] ، وخواص أحواله تعلم بالتجربة ، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه اللذات الحسية ؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم[١٣] عن التفصيل ، كذلك فى اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة . وأما خاصيتها فليس ينبيك إلا المباشرة وليس كلٌّ بمُيَسَّرٍ[١٤] لها .

(يد) الجزاء فى التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعيٌ ما من خير وشر يكون

(يج) : « فإذا صرت فى عالم الفكرة والروية ، حجبت الفكرة عنى ذلك النور والبهاء » (ص ٨ س ١٤ — س ١٥) .

(يد) : « وتذكرت عند ذلك ارقليطوس ، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزى بأحسن الجزاء اضطراراً » (ص ٩ س ٣ — س ٥) .

---

(١) الفكر (٢) مملوء (٣) سنح فى الذكر
(٤) الزيادة عن ت (٥) والمشاهدة الحقة شيء : ناقصة (٦) ثابتة
(٧) فى م: نظراً ، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة (٩) عشق (١٠) عنه : ناقصة
(١١) فى : ناقصة (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص
(١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية (١٤) ميسر لها

بإزائه وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذى هو البدن منبهاً للعشيق الحقيقى ، وذلك فى أول الأمر جُشْمة[١] ماويحتاج إلى رياضة حتى يصير كالغريزة فتكون السعادة الأخروية[٢] جزءاً بإزاء هذا السعى .

(يه) قال : «فلما أخطأت» ، أى لما كانت ناقصة[٣] لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت[٤] أن تنزل مثلا عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « و إنما صارت فى هذا العالم فراراً من سخط الله » < تعالى >[٥] أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر[٦] فتبقى بعيدة عن عناية الله <تعالى>[٥] . التأويل فى ذكر بعضهم للتناسخ[٧] أن النفس الرديئة بعد[٨] مفارقة البدن تكون فى هيئات بدنية رديئة ؛ إنما يُشْعَر بأذاها[٩] حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن ور بما[١٠] كان ذلك يخيل[١١] إليها نوعا من التخيل قد أشير إليه[١٢] فى كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا[١٣] العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقنا[١٤] الإتقان التام وقد نحس[١٥] ما هو ممكن من الحياة العقية . و إذا < كان > ذلك ممكنا لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التى هى جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء[١٦] هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن[١٧] فيها النفس ليتم[١٨] به هذا العالم وليكون فيه[١٩] من كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية

(يه) : « وأما أنبادوقليس فقال إن الأنفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (ص ٩ س ٩ — س ١٠) .

(يو) : « وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (ص ٩ س ١٠ — س ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت =

---

(١) لم نجد هذا المصدر فى كتب اللغة ، ولعلها فى الأصل : جشامة . وفى ت : جسمية
(٢) فى م : الأخرية ؛ والذى أثبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تحريف
(٤) م : احتاج ، والمثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) اللذات
(٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة
(٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به فى كتب
(١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قولى متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ماهو له من
(١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) لتميز (١٩) منه فى

فيه مصورا بصورة هى محاكية للصورة العقلية الحقة التى فى عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(يز) نِعمَ ماحكم بأن جعل مبدأ الحق المعقول والشىء الموجود فى المحسوس وهو الوجود الجرمانى ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونِعمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشىء . . . إلا به » لأن الخير فى كل شىء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذى يخصه . وكل شىء [١٤٨ ب] باعتباره[١] فى نفسه مقطوعا عنه الاعتبار[٢] المتعلق بالأمر الإلهى ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذى يخصه ، منه . فكل[٣] شىء كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، و باعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكماله وعلوه و بهاؤه من ذاته لا يشو به شىء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كماله وتارة بالفعل ؛ و إما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتنعا فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوةٌ ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِن بإمكانه وجوبٌ من غيره . ولا تناقض بين[٤] كون الشىء ممكنا بحسب ذاته واجباً من غيره[٥] . وأما الأول فواجب من نفسه ، عَزَّتْ قدرتُه .

= فى هذا العالم من فعل البارى الخير . فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عظيما متقناً فى غاية الاتقان ، أن يكون غير ذى عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم وأسكنها (فى الأصل المطبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم كاملا » (ص ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنّيات الخفية التى لا أجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهى الأنية الأولى الحق ، ونعنى بذلك البارىء الخالق عزّ اسمه . ثم قال (أى أفلاطون) : إن البارىء الأول الذى هو علة الأنيات العقلية الدائمة والأنيات الحسية الداثرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشىء من الأشياء إلا به » (ص ١٢ س ١٠ وما يليه) .

(١) باعتبار (٢) والاعتبار (٣) وكل
(٤) من (٥) من غير ذاته

(يح) أقول: إن صدور الفعل[١] عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب الذات على ما صح فى الكتب. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية، وافتقروا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية[٢] فى اللفظ تتناول الزمان، وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب بها أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، وأن تقدمه تقدم زمانى. وذلك باطل.

المقالة والميمر الثانى

(آ) سأل: «إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى، فاتقول؟»، أى ما تحصله بالفعل؛ «وما تذكر؟» أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنما يجوز[٣] أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل، مايليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادىء التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج إلى أن يفعل فعلا ينال به كمالا، ويقول قولا ينال به كمالا[٤]. وذلك هو الفكر والذكر[٥] ونحوه، فإنها تُنْتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شىء ما[٦] مما[٧]

(يح): «وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوفُ البارئَ تعالى إذ قال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها! غير أنه ينبغى لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارىء تعالى إنما خلق الخلق فى زمان. فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين. فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم السكون وفى وصفهم الخليقة التى لم تكن فى زمان البتة» (ص ١٣ س ١١ الخ).

(آ): «إن سأل سائل فقال: أن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية، فما الذى تقول وما الذى تذكر؟ قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف. إلا أنه لا يكون هناك شىء يضطرها أن تفعل وتقول» (ص ١٤ س ١١ — س ١٥).

(١) العقل
(٢) وكانت القبلية: ناقصة
(٣) فإنه يجوز ... الذى: ناقصة
(٤) ويقول قولا ينال به كمالا: ناقصة
(٥) الفكر ناقصة، والذكر: مكررة
(٦) بشىء
(٧) شىء مما كان ...

كان فى هذا العالم وفى تحصيلها على هيآتها[1] الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعانى من حيث هى[2] جزئية ، والنفس الزكية تُعْرِض عن هذا العالم وهى متصلة بعدُ بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليه ، ولا أحبت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>[3] بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(بَ) العالم الأعلى فى حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتى ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى العقلية التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا[4] . والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا[5] يقع أيضا للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع ههنا حين تُكْتَسب المعلومات «فيحصلَ الكلى أولا ، ثم تأتى الحال الزمانية <فـ> يحصل التفصيل» ، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معاً ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا فى الجوهر الذى هو كالخاتم ، فكذلك هو فى [١٤٩ ا] الجوهر الذى هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع[6] العوائق إلى الذى هو كالخاتم نسبة واحدة فلا[7] يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شىء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته فى هذا العالم ، وكل جزئى فإنه مدرك هناك على الجهة التى لزمت من أسبابه ، وهى جهة تجعل الجزئى كليا — قد بيّن

(ب) : « إن كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التى فى ذلك العالم كونت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التى كانت تفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالشىء الحاضر عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت فى العالم الأعلى » (ص ٥ س ١٨ — ص ١٦ س ٤) .

---

(١) ثباتها — وهو تحريف (٢) هو (٣) الزيادة عن ت

(٤) الفساد — وهو تحريف (٥) إنه يقع (٦) ترفع

(٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلوماتٌ غيرَ متناهية ، فإن امتناع غير المتناهى إنما يكون فى أشياء مخصوصة .

(حـَ) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت فى القضية أن العقل يعقل كل شىء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء[١] أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن>[٢] أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر فى ذلك زمانيا ؟ فأجاب[٣] فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما نعقل المعلولات[٤] عن عللها الموجبة لها . فإن الشىء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها[٥] ، فتجب عن عقولها ذواتها وجوبَ المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه . بل يجب أن يكون عقلها المبدأ الأول لها هو[٦] من جهة تجلى المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كلَّ شىء فى الدرجات الثالثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعال إذا عقل[٧] من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقلَ المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه[٨] السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف[٩] الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجودَ ذاته[١٠] عن غيره ، ووجودُ ذاته هو عقليته ، فتكون عقليته تلك عن غيره ، فيكون[١١] نائلاً — لكونه عقلا — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلا لشىء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلا لشىء بعده معلول لكونه عقلا لذاته ، لأن عقليته فى ذاته علة لعقليته[١٢] فى غيره ، إذ ذاته الذى

(جـ) : « فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشىء ولم يلق بصره على شىء ، فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شىء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً ؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبدا . وهذا قبيح جدا . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (فى المطبوع : فإذاً العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التى دونه » (ص ١٨ س ١٩ — ص١٩ س ٧) .

(١) الأشياء أخرى — وهو تحريف ظاهر (٢) الزيادة عن ت
(٣) وقال (٤) من (٥) ذاتها
(٦) يكون من ... (٧) عقلت (٨) هذا
(٩) فالبصر (١٠) ذواته هو عقليته (١١) الكلمة ممزقة غير مقروءة
(١٢) العقليته

هو العقلية التى تخصه ، علةٌ لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فَعَقَلَ الأوّلَ . ولم يجز أن يقول إن عقليته فى ذاته عِلّةٌ لعقليته[١] الأول التى للأول بل معلولة له إذا كان هـذا الوجود العقلى معلولا لذلك الوجود العقلى نائلاً عنـه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم[٢] يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعا إنما[٣] يكون الذى بعد فى كونه معقولا له وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضا عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المسامحة فى أن يجعل العقل التام عاقلا أولاً وجود ذاته ثم منـه وجود العقلية الذى للمبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل[٤] ذاته موجوداً بعقله لعلته ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقى . وإن تعقله لعلته يكون بتجلٍّ من العلة عليه لا يضىء[٥] بسبب البَتَّةَ إلا من[٦] العلة ، ليس[٧] بسبب فى ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل[٨] ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المعقولات مجردةً فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتُها لا تتعلق فى أكثر[٩] الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المعقولين جزءا من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائية[١٠] ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التى ليست المبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض[١١] والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادى من حيث هى مفردة ماهياتٍ[١٢] متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل[١٣] الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكثرة[١٤] لا ينظم[١٥] بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون[١٦] معا لا ترتيب فيه .

---

(١) العقليته (٢) ولم
(٣) أن (٤) العقل (٥) يضىء : ناقصه (٦) فى
(٧) ليس : ناقصة (٨) عقله (٩) الأكثر — وهو تحريف
(١٠) فى الأصل مهملة النقط .
(١١) بأجزاء تابعاً لبعض (١٢) منفرد ماهية (١٣) عقل الماهيات
(١٤) منكرة (١٥) تنظم (١٦) فيكون

(دَ) إن الأنفس[1] السماوية من حيث هي جسدية ومن حيث هي[2] محركة لا على سبيل مايحرك المشتاق والمعشوق ، بل على سبيل مايحرك طالبُ الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمانية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكا جسمانيا جزئياً يفارق الإدراك العقلي[3] الصرف . فهي[4] تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها[5] من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مباديها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها[6] على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تتشبه[7] بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستتبع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتتشوق المبادي المفارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلامُ فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما[8] الأنفس الأرضية فإنها تتشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية[9] وبتوسطها يُتَوَصَّل إلى إدراك السمٰويات بالحس ، ويكون ذلك ضربا آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد[10] من التشبهين[11] هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكرَ المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المعرّاة عن القشور المخالطة لها القريبة منها ، المعراة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المتنزهة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن اللواحق الغريبة . فللنفوس تشبهات ثلاثة : تشبُّه بالعقل تكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبُّه بالأجرام السماوية ، وتشبُّه بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و][12] هو تذكّر ما ، ودوامه ذُكْرٌ وحفظٌ ما .

(د) « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضى والسماوى ، فعلى قدر ذلك تستحيل وتصير مثله » (ص ٢٢ س ٧ — س ١٢) .

(١) النفس (٢) هي : ناقصة (٣) العقلي : ناقصة

(٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من

(٦) ومابعد أجسامها: ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، لحدث نقل من الناسخ واضطراب نظر .

(٧) يشبه (٨) فأما

(٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة

(١١) الشبهية (١٢) زائدة في م فقط .

(هـ) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلاً ومنه حاجباً[1] . وإذا كان المتوسط مُوَصِّلا[2] ، صار بعد الانصال كأنه غيرمتوسط ، لأنه إذا وصل مايصل بالمتوسط[3] فمن حيث وصل لا بمتوسط[4] ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذى لولاه[5] لوصل الشىء : والخير[6] الأول يصل منه إلى الأشياء[7] ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثانى كمالات الوجود الثانية[8] ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن . فالمتوسط الموصِّل : إما أن يتوسط فى الوجود فيكون موصِّلا للوجود ؛ وإما أن يتوسط فى كمالات الوجود فيكون موصِّلا لكمالات الوجود ؛ وإما أن يكون موصِّلا لجلية ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعاً إذا وصل ، فيكون الشىء[9] مشاهداً بجلية الحق مشاهدة بلا متوسط من حيث هى مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة بجلية الحق غير محتجبة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠ ا] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها نيل المعرفة — وإن كَثُرَتْ المتوسطات — سرياناً هاتكاً للحُجُب .

(وَ) جواب الشك أن النفس فى حد[10] قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئى معين ،

(هـ) : « إن النفس إذا كانت فى العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بلى ، هو الذى يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحبط به شىء ولا يحجبه شىء ولا يمنعه مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أتاها ، ولم يمنعه مانع من ذلك ، جرمانياً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشىء الآخر بتوسط ما يليه . فإن لم تشتق النفس إلى الخير الأول واطلعت إلى العالم السفلى واشتاقت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون فى ذلك الشىء على قدر ذكرها إياه أو توهمها له » (ص ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تتوهمه ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت فى العالم العقلى لا تذكر سيئاً من هذا العالم البتة ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهمه بوهم عقلى . وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يجهل ما فوقه بجهل هو أشرف من العلم » (ص ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

---

(١) فإن منه متوصل ومنه حاجب (٢) حاصلا (٣) إلى المتوسط
(٤) متوسط (٥) فى م ، ت : لولا هو . ويصح أيضا (٦) الجزء
(٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا فى م ، وينقص فى ت (٩) الشرف بهذا الحلية
(١٠) أو : جد ، كما فى ت

فلا يكون لها شوق جزئى معين ، بل يكون نوع من الشوق كلى . و إن كان إلى جزئى كالشوق إلى الغذاء[١] مثلا حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن[٢] > بحسب ذلك التقدم شعورا جزئيا . كذلك لا يكون بذكر البدن لو بقى بعده[٣] ذكراً وهمياً بل عقلياً غير مخصَّص . وهذا الضرب من الإدراك — و إن سميته توهما عقليا — فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلَ نَقْصٍ بل جهلَ شرفٍ . وهذا كما قيل : « أن لا يُعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم[٤] » . والجهل جهلان : جهل لما هو فى المرتبة[٥] العالية ، وجهل لما هو فى المرتبة[٥] السافلة . وكل واحدٍ له حكم غيرُ حكم الآخر : فالشىء العالى قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشىء السافل قد يُجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه[٦] الجزئى . والعقل لا يُتصور فيه الحقيقة الإلهية إلاّ بضرب من المقايسات واعتبار اللوازم و بالأشياء الخارجة عنه كما يُفْطَن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتا يتوصل من ذاته إلى أن يبنت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلى ذات العقل للعقل ناقلا للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على[٧] كل مستعدٍ قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث يُنال عنه فقط من غير وجوب فى ذات العقل ولا الماهية[٨] أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنِهَة . وأما الكلام الفصل فيهما فليُتَأمَّلْ فى الكتب وفى « الحكمة المشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه[٩] .

(زَ) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هى جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت فى العالم العقلى ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سيما إذا كان العلم الذى اكتسبته دنياً ، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التى نالت فى هذا العالم ، وإلا (فى المطبوع : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضا تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا . وهذا قبيح جدا أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى العالم الأعلى » (ص ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

---

(١) العلا (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بقى بعد ذكراً

(٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجعه قبل ص : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة

(٨) م : لمية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة[١] ، و إلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لأن إدراكات[٢] أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمانية ، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلى المنسوب إلى القوة المصوِّرة ، وذلك إنما يكون لها إذا انفعلت[٣] بتوسط آلة بدنية وصار[٤] لها الآثارُ الخاصة بالعالم[٥] الجسمانى فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

(حَ) إن النفس لها فى جوهرها قوة واحدة لا لها[٦] قوى مختلفة ، ولا أيضاً هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسوطة[٧] الذات ، ذات[٨] قوة شريفة ، وهى التى لها فى نفسها[٩] وهى القوة العقلية وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها . فالقوى[١٠] إنما تتكثر من حيث هى قوى للبدن فى البدن ، لا للنفس فى النفس ، بل للنفس بأنها منه . ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هى أو قوى فائضة منها لا لسبب[١١] منها بل لسبب[١١] البدن ، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >[١٢] مختلفها فى المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها[١٣] ، و إلا فما السبب الذى أوجد[١٤] للبدن [١٥٠ب] أجزاء مختلفة الأمزجة إلا النفس ؟ وما السبب فى أن جعلها مختلفة الأمزجة والهيئات إلا[١٥] لأن القوى التى تحتاج إليها النفس فى سكونها فى هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى أنفسها لا بسبب أن الأبدان[١٦] هى التى جعلتها مختلفة ، بل الأبدان هى التى هيأت باختلافها لقبول المختلفات منها ؟ فلما كانت النفس تحتاج فى استكمالها إلى[١٧] بدن ، خُلِق لها بدن لتتعلق به . ولما كانت تنال كمالها العقلى بتوسط الإدراكات الحسية ، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال فى خارج و بعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس ، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : « وليس للنفس قوى مختلفة ولا هى مركبة منها ؛ بل هى مبسوطة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءاً دائماً . وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات المعلول أحرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول » (ص ٢٨ س ٥ — س ١٠) .

---

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة
(٢) إدراك (٣) انفعلت جسمانية (٤) لها : ناقصة
(٥) بالعلم (٦) لأنها (٧) مبسوط
(٨) ذات : ناقصة (٩) أنفسها (١٠) والقوى
(١١) بسبب (١٢) الزيادة عن ت (١٣) فى المزاج ... مختلفها : ناقصة
(١٤) وجد (١٥) لا (١٦) قوى ... الأبدان : ناقصه
(١٧) استكمالها بدن

إلى قوة[١] دفّاعة للضار غضبية وخوفية ، وقوة جلابة للنافع والضرورى شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة[٢] الواحد إلى الواحد ، و بعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجةً ثابتة ، وخُلِقت النفس بحيث[٣] يصلح أن تفيض عنها فى البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، و إن كان أولاً فى الوجود المادى[٤] ، أخيراً فى الوجود الصورى . فإن سأل سائل : لِمَ كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لِمَ هى مختلفة[٥] فى ماهياتها — فليس ذلك لعلة من خارج ، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك . بلى[٦] ! إن كان فيها شىء مركب فتكون علته العلةَ لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشىء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتُها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأُوجِبَ لها أن تكون مختلفة[٧] . و إن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعدَّ لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . و إن عنيت كيف وقع إليها قسمة شىء — فما وقع قسمة شىء ، فإنه[٨] ما انقسم ألبتة[٩] نفسٌ واحدة إلى قوى[١٠] كثيرة مختلفة . بلى قد تنقسم نفس ما كالنباتية[١١] إلى أجزاء متشابهة فى أجزاء متشابهة[١٢] أو مختلفة ؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة[١٣] فلم يعرض ذلك ألبتة لا للنفس الأول فى ذاتها ، ولا لشىء من قوى النفس .

الميمر الرابع[١٤]

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُيَسَّر كلٌّ لها ، بل إنما يُيَسَّر لها صاحبُ النفس بفُسالة[١٥] هذا العالم

(ا) : الشرح هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالذات .

(١) دفاعية . (٢) إذ لا حاجة (٣) صلح
(٤) فى الوجود المادى أخيرا : ناقصة (٥) لم تنمى مختطفة من — وهو تحريف شديد
(٦) بل (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة
(٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة (٩) البتة : ناقصة
(١٠) قوى : ناقصة (١١) كالإنسانية
(١٢) المتشابهة (١٣) كثير
(١٤) الميمر الثالث (١٥) نفساً له هذا

المستحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن[1] جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زَكّى نفسَه وطَرَح عنها هذه الأغشية وراضها وهَذّبها[2]، أعدّها لقبول الفيض العلوى . فرأى أول شىء حُسْنَ نفسه فى جزئيتها واعتلائها وعتاقها عما يعبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شىء ويحقّر عندها كل شىء حسى ، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم دود هوة الملكوت[3] المرددين فى لاشىء المتناحرين[4] عليه ، بيناهم فى ذلك التخبط ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غم وخوف وحسد وهمّ[5] ورغبة وشغل فى شغل فى شغل[6] ، وذلك بهجة ونور يأتى[7] من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر[8] والقياس إلا من جهة [١٥١ ا] الإثبات[9] ، وأما من جهة خاصٍّ ماهيته وكيفيته فإنما يدل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدّ لها بصحة مزاج النفس[10] ، كما أن من لم يذق الحلو[11] فيصدّق[12] بأنه لذيذ ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضا ووُجِدَتْ المشاهدةُ مخالفةً لما كان يقع[13] به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذى يسنح على النفوس الزكية من النور[14] الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمته ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شىء يتصل[15] إلى ما يصل إليه ذلك الشىء ، ويكون وصول ذلك الشىء سبب وصوله ؛ وأيضا ليس هو نورا لصفة من صفاته حتى يكون هو شيئا[16] ليس له النورية فى هويته ، بل فى شىء من صفاته[17] وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشىء من حيث

(ب) : الإشارة الموجودة هنا لم نعثر عليها بحروفها فى المنشور من « أثولوجيا » ، لكنه يستنتج وبقية الفقرة مما سنورده بعد خاصاً بالفقرة ج .

(١) وإن — (٢) هداها — (٣) غير واضح المعنى

(٤) المتاخرين — (٥) وهم — (٦) وشغل فى شغل

(٧) أى — (٨) العقل يهتدى إليه الفكر

(٩) الإيثار — (١٠) البدن — (١١) الحلو : ناقصة

(١٢) فسيصدق — (١٣) وقع — (١٤) نور

(١٥) فيقبل ... فيكون وصول .. — (١٦) م : شىء

(١٧) حتى يكون ... من صفاته : ناقصة

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح[1] وجود الشيء وينزل ويَسْفُل . فإذا[2] كان الشيء نورا بذاته ونوراً قائما بذاته[3] ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محجوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محجوب الذات عنه بشيء[4] من الأشياء الأُخَر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلى ذاته لذاتها وصولا[5] بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء مُتَأَدٍّ عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضى ترتيبا خاصا فى النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلى لكل شيء بكل شيء .

(حَ) أى إن[6] كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها[7] ، فكان[8] ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — لكانت الصفة التى له التى بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن[9] فاعليتُه فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عَزَّت قدرته إما أن لا تكون له صفةٌ البتة ؛ بل يكون ذاتا مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيرا من الصفات تتبع الذوات مثل الأمر الذاتى للإنسان الذى هو هوية ذاته يتبعه أنه محالٌ[10] وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التى ليست مقوِّمة له بل تابعة لوجوده متقوِّمة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مُكافئةً لذاته فى وجوب الوجود

(ح) : « والنور الأول ليس هو بنور فى شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها ، لا بهويّتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — س ١٢) .

---

(١) فتح ؛ وهو تحريف ظاهر
(٢) وإذا
(٣) ونورا .. بذاته : ناقصة
(٤) بشيء : ناقصة
(٥) أى الشيء الآخر غيره . وفى ت : وهو لا بذاته
(٦) إذا
(٧) لذاته من ذاتها
(٨) وكان
(٩) تكن : ناقصة
(١٠) لحال

ولا سبق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد بُيِّن امتناعه[١] فوجوب[٢] الوجود دائماً هو لذاته تعالى و إن كانت له صفات فهى واجبة بوجوب ذاته . فهذه هى المعلولية . و إذا كان فيها النورية المشرقة على القوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(دَ) قال : الروحانيون أصناف . فَتَرَكَ الصِّنْفَ الذى عقلتَه وعَرَفْتَه وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذى[٣] هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش[٤] بماهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر[٥] على ما يقولونه إنه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هى لوازمُ للذات و بعضها لوازم لبعض فى عالم المعقول على ما فُصِّل فى « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما[٦] فى العالم المعقول بضربٍ من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما و بين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية[٧] وشرف للذات المادية التى هى نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست زينة للذات التى يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التى يلزمها[٨] من حيث تعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبةً وجلالة للماهية السافلة مثل تجلى هوية الحق الأول إذا نالها[٩] ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التى فوق هـذه السماء النجومية ؛ والروحانيون الساكنون فى تلك السماء كل واحد منهم فى كلية فلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التى فى السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (ص : جسما) أيضاً ، فلذلك صار كل واحد منهم فى كلية تلك السماء . ونقول إن من وراء هذا العالم سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين (فى المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؛ وكل من فى هذا العالم سمائى ، وليس هناك شىء أرضىّ ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس الذى هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا ينافى صاحبه ولا يضادُّه ، بل يستريح إليه » (ص ٥٢ س ١٦ — ص ٥٣ س ٦) .

(١) فوجب فى ذلك . امتناعه : ناقصة

(٢) فوجب

(٣) الذى : ناقصة

(٤) معين

(٥) ليس إلا على ..

(٦) بما : ناقصة

(٧) وفضيلته

(٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة

(٩) فإنها لها ذات ...

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسمانى يَشْرُف بها ؛ إلا أنه لاينالها كما هى ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملابسة للغواشى ، وتلك الصور التى من[1] عالم العقل ليست تتميز وتنفرد[2] ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس فى العالم الجسمانى بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها فى كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثنوية[3] إلا بالمعنى فقط ، وأما بغيرذلك فلا . وأما هذه التى فى الأجسام فهى متتابعة فى المعنى وفى غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساما، فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرائحة فى التفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شىء مما هناك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين غير[4] الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التى لا يجوز اجتماعها معاً فى ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالمة[5] متساعدة ، كالٍّ[6] كل واحد بأنه مجامعٌ للآخر وبحيث يصلح أن يجامع الآخر ويكون معه لروحانيته[7] .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل[8] . المبدع على الإطلاق هو الذى وجوده من شىء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قُدِّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

---

(١) فى (٢) تتميود . وهو تحريف (٣) يسونه
(٤) تغير (٥) متآلفة (٦) باكال
(٧) هنا وردت التعليقة التالية فى صلب النص فى كلتا النسختين :
« من ميمر من كتاب « الأثلاث » مكتوب فى مجموع الإلهية وهو الفصل الذى أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذى وجوده ... إلى الفصل الذى آخره : وفقد الخير أعظم من الشر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن منفعلة من الهيئات النفسانية، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك، مثل أن الفكر فى الحامض قد يضرس ، وتأمل العين الرمدة قد يرمد وتخيل صورة حسنة لأن يجامع ينهض أعضاء الجماع ، وتخيل المفزعات يرعش ، وتخيل المزاج إلى البرد من غير أن يقصد الأمر النفسانى مايعرض من الأمر الطبيعى — كذلك حال انفعال طبيعة العالم من نفسه » .
وعلى هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود فى ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .
(٨) هنا ترد الشروح على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المشروحة بالدقة من المطبوع من «أثولوجيا» . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم يراع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة « بأثولوجيا » ؟ أو لم يبق لدينا القسم من « أثولوجيا » الذى يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود فى ت .

المخصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١١٤٤] بحيث لم يَتَسَلَّط عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أنْ عارض عدمه بمَنْعٍ بعد تمكن . والإبداع نسبة المُبْدِع إلى المُبْدَع من حيث هذا الوجود . قال : ليس[1] فيضان الصور عن الأول الحقّ على سبيل ما يترتب فى الفكر ويطلب بالروية بل أُبْدِعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارى بذاته لا بتوسيط شىء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عَقَلَه العقلُ وعقل ذاته وعقل منهما كل شىء دفعة لا بطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعديةً ذاتية لا زمانية — العالَم الحسىّ وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذاك ليس لما بعده لكنه ليس فى إبداعه منعٌ لأن يفيض الجوْد الإلهى إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبةِ وجودَها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهى الفائض واقفا ووراءه إمكان ، ولم يمكن أن يكون فى المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلى والحسى ثم لا يأتيها الجود الإلهى ، تعدّى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التى لو كان إيجادها لحاجةٍ من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شىء أو غرض فى وجود شىء لكان بها غُنْية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكمل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسيا وكون ما يصح وجوده من عند الفياض بإبداعه .

فصل : أول اثنينية فى المُبْدَع — أىَّ مُبْدَعٍ كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكانَ ، ومن جانب الحق الأول الوجودَ . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلا

---

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلىّ أو فى العالم العلوى بفكرة ولا روية البتة . فبالحَرى أن لا يكون فى المدبر الأول روية ولا فكرة » .

وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارى روّى فى الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستعين بها فى إبداع الشىء وهى لم تكن بعدُ ؟ ! وهذا محال ، وتقول إنه هو الروية ، والروية لا تروّى أيضاً ؛ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروّى ؛ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محالٌ . فقد بان وصحّ صحة قول القائل : إن البارى — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته و يعقل الأول . وناله من الأولى بذلك للأول اثنينيةٌ تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلها لما يتبعها و يصدر عنها ، فتكون تلك . و إن كان فيها كثرة ، فإنما هى كثرة لازمة بعد استكمال الهُوِيّة كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . و بهذه الجهة جاز أن يُبْدَع من العقل المبدع الأول ، عقلٌ ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنينية يكون لها أيضا اثنينية أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غير نهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هى ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هى ماهية مجموع ماهيةٍ ووجودٍ من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشىء طارىء عليها . فليست الماهية تقتضى اثنينية فى ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب فى حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائلا يقول : وجود تلك الماهية فى حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضا متكثر ذو اثنينية بتسلسل إلى غير النهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئا يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذى يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنْظَر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو فى نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأوّل ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حالٌ لازمةٌ لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسةً إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شىء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها فى نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك فى الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شىء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد شُرِح فى « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذى فيه ، أى الأمر العقلى الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوِّره حتى تعطيه آلات دفّاعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل هٰهنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبعية . وهذا كلام بحسب التخييل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التمامية وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى تلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما لزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يجهله خاطراً بالبال. فإن هذا إنما يجوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكمنا لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترتيبها ، فعقلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كلّ شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء معقولة مهذبة عن الغواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجوده ، ويصير به إمكانه وجوبا ، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كلّ وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعمّ ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول «وإبداعا» من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير ، و إن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزومها [١٤٥ ا] إياه ، فيكون إنما وجبت بتعقله لها ، وتعقله لها ليس فى مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته ، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها و إذا كان كذلك فتكون باعتبارها فى درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه . فتعقلها إذن ممكن عن ذاته ، لا واجب عن ذاته . فماذا يجب إذن ؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه فى أنفسها ، صادفه العقل . وكذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله ، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها ، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيرى ذلك ، بل وجبت كذلك بتعقلها[1] كذلك . فتكون إذن ذاته إما جلابة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته ، و إما أن تقول إنه يقصدها و ينظمها . فإذا قلت يقصدها و ينظمها ، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها ، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقلياً . فبقى أن ذاته جلابة للأشياء إلى النظام ، ليس إنما عقلها على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقلَ ذلك نظامُها ، بل وجب عن ذاته نظامُها فعقلها على نظامها . و يرتفع الشيء الذى تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للمصلحة والصواب . فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقله لها ، و إن كان قد يصحبه تعقله لها . فنقول إن الأول تعقَّل الأشياء ممكنة عنه فى حد تعقلها الأول ، وعقله لها ممكن يتبعه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه . فهى مع عقله لها فى الترتيب الذاتى ممكنة ، و بعد عقله لها بالترتيب الذاتى واجبة . ثم يُعقل وجوبها عنه بأحوال لها : بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها ، و بعضها غير واجبة بل ممكنة . وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها ، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا ، وهو العناية ، وهو العقل الأصلح ما يكون . و إن وجودها منه لكمال وجوده والزائد على الكمال ؛ و إنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالعرض . وأما الحق فغنىٌّ بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل . فإن الجميل لا يكون علةً داعية له إلى شيء و إلا حُمل به إن تحبب ؛ و إن كان سواء فلا داعى ؛ هذا بيِّن عند العقول الصحيحة . وقد جل الأول عن

---

(١) ن : تعقلها .

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء و يجب تعقله لها ، و إن ذاته الذات الذى يلزم عنها الممكنات عنهـا لأنه يعقلها ، و بهذا يتم كون العناية عناية ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . و إنما يكون بالقياس إليهـا إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسـط وجوب صفـاته التي له فى ذاته . وأما الإبداع فأن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول وشيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول و إمكان وجود ذلك الشيء فى نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء فى نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود فى نفســه ، وما ليس ممكن الوجود فى نفسه موجوده إما واجب لا علة له ، [١٤٥ ب] و إما ممتنع لا علة له أيضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بيّن خطؤه فى الـكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لعـدمه تقدما بقبلية لا تصطحب هى و بعديتها معاً . إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم فى الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدما ذاتيا ليس بقبلية منافية للبعدية ، وهى القبلية الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أى إنما يطلب الاستكمال من قبيله و يستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك[1] أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجُعِلَت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلى وخير كلى ، وهو واحد فى الأصل ويتشعب فى الفروع ؛ كذلك السمٰوات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير و بين منتهاه ؛ يفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمعقول المحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه و إن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر فى عالم الـكون والفساد بحركاته

(١) كذا فى الأصل ولعله : يدرك ، واشتبه على السامع حرف الدال فـكتب يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضَرّت وربما نَفَعَت ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لابد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسبابا للخير على الجهة التى هى بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة فى الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلى بالنار والماء فى عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها فى مرتبته المجعول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شىء نفيس إن كان ناراً أو يغرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يغرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تتادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف فى الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وفقدُ الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالى ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لمّا شَرُفَ بذاته وَجَب أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفِضْ عنه الجودُ لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها فى نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن البارى بحيث يفيد وجودَ كلِّ ذات وكل دائم ، لم يكن الأولَ الحق ، لا أن كونه غيرَ فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤ ا] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذاك . وتقول إنما احتيج فى العناية الإلهية كما هى عناية إلى وجود شىء مثل الهيولى يكون المكوّن منه قابلا للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرُّف النفس فيها ليكون فى الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذى له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

و إن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد و إلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أُفيض الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملا على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلمْ يَجِبْ أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميمر السابع[١]

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة[٢] التى لها لتصور[٣] الوجود الذى يليها و يتلوها وهو الوجود الحسى ومُدَبِّرها ولأن يستفيد منها الكمال .

(بَ) أى إن كانت زكية [١٥٢ ا] يتأتى[٤] لها أن تفارق[٥] عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طَبْعَ مباديها[٦] العقلية ونزاهتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسمانى عن اللحوق[٧] بالعالم العقلى وكانت بحيث تُسرِع لحوقها بما قبلها لم تتضرَّر[٨] بهبوطها بل انتفعت به .

(حَ) أراد أن البارى جعل[٩] فى طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل و ينفعل

(ا) : « النفس الشريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هـذا العالم السفلى ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر الأنية التى بعدها ولتدبرها » (ص ٧٥ س ١٦ — ص ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أفلتت من هذا العالم بعدتصويرها وتدبيرها إياه وصارت إلى عالمها سريعاً ، لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به. وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قُواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلى » (ص ٧٦ س ١ — س ٦) .

(ح) : « فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار، لـكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلا ، ولـكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولـكانت كأنها لم تـكن البتة » (ص ٧٦ س ٦ — س ١١) .

---

(١) فى ت : الميمر الرابع

(٢) كذا فى الأصل ، ونظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما فى نص « أثولوجيا » (ص ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفى ت : لعلته

(٣) يتصور

(٤) فيأتى

(٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر

(٦) عادتها

(٧) اللواحق العالم ...

(٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع

(٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت فتَرَكت[١] عقليةً على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان فى قوتها من مساورة عالم الشر[٢] والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلى .

(دَ) ليس غرضه أن يشير إلى أن البارى استفاد بهذا منزلةً أو درجة[٣] أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن[٤] يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن يُعْرَف بذلك أولى وأجمل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولا أن يكون فيض للوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال فى ذلك كالحال فى النفس ، فإن النفس تتم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن[٥] هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل[٦] دلالة على تعالِى ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تَبَعٌ لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لمَّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلو لم يفض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها فى نفسها أو لسبب فنفرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هَ) أى : لو لم يكن البارى بحيث يفيد[٧] وجود كل داثر وكل دائم لم يكن الحقَّ الأول ، لا أن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله فى جـ) ، الخليقة ؛ فإنها لما صارت حسنة بهيّة كثيرة الأثر متقنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلا ، لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارئها ومبدعها . فلا شك أنه فى غاية الحسن والبهاء لا نهاية لقوّتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل الممتلئة حسناً وجمالا وكمالا » (ص ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الداثرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (فى المطبوع : علة ونوراً وخيراً ، بالنصب) » (ص ٧٧ س ٣ — س ٥) .

---

(١) أن وقعت فنزلت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه

(٤) أن (٥) أن : ناقصة

(٦) بل دلالة على نظامه والخير على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت[1] لها شرفها .

(وَ) كأنه يقول : و إنما احتيج فى العناية الإلهية ، كما هى عناية ، إلى وجود شىء مثل الهيولى يكون المكوّن منه قابلا للكون والفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكونَ فى الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فما لم يقبل صور على أحسن مايقبل وجعل آلة[2] ومنفعة للجوهر الذى له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُصيِّع الممكنات فى التكوين الشريف ماوجدت ، و إن لم يكن المقصودَ الأول بحسب العناية .

(زَ) إن الفيض الإلهى انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملا على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، و إن تقدما[3] الطبيعة بالذات ، فهما تاليان للطبيعة فى تأثيرها فى العالم الحسى القابل للكون والفساد .

(حَ) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات فى هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغى أن يكون النفس فى ذلك العالم العقلى وحدها ولا يكون شىء قائم لآثارها، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلىّ لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفاعيلها وتؤثر فى الشىء الذى يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ز) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت الطبيعة ثم صَوَّرت الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جُعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر العلل العقلية المصوّرة وأوّل العلل المكوّنة . ولم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل أن تأتى الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التى صيرت الأنيات العقلية فعلا وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت فى هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور . وذلك أنها لمّا فعلت فى هذا العالم وأثّرت فيه الآثار العجيبة ، لم ترَ من الواجب أن تحلّها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اضمحلّ وفسد وانمحى ، فلا يتبيّن جماله ولا تبينُ حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هى التى أثرت هذه الآثار العجيبة فى هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألقته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (فى المطبوع : « تدبر » ، « وتلزم » على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة فى الأصل فى م ، وفى ت : كان يغيب لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

لنظام العالم . والذى يجب أن نعلمه فى هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعقل التام بالفعل [١٥٢ ب] صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله فى عالم الولادة أحوال أخرى وقوةٌ أخرى ؛ وهى بمثابة أن تشارك العللُ والبادى فى الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد فى هذا العالم مزيد فى الكمال نقبله وفى الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتمالها محدود ، وذلك الحدّ ليس يقصّر عن تدبيره المبادى الأول حتى إذا انضاف إليها ماله قوةٌ أخرى زاد فى ذلك . وهذا مثلا كما يُتَوَهَّم أن للماء فى تسخنه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضعافا مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما فى قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخُّن .

(ط) أى كما أن الأسماعَ إذا شغلتها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولةٌ بما يورد عليه العالمُ الحِسّى ، عن الشعور بعالمها .

(ى) أى لكل نفس قوتان : قوة مُعَدّة ليُحَسّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُعَدّة ليُحَسّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هى العقل الهيولانى فالعقل بالملكة . والقوة الثانية < وهى > أقربها إلى النفس ، العقلُ العملى . وهذه الحواسُ الباطنةُ والظاهرة .

(يا) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تدبيره ويحتاج إلى جلب منافع ودفع مضار فيختلف أيضاً تدبيره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحسّ بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كما نحسّ بهذا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة ، وأسماعُنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط (فى المطبوع اللفظ) ، فلا نحسّ بذلك العالم العقلى ولا نعلم ما يؤدى إلينا النفسُ منه . وإنما نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلىّ وبما تؤدى إلينا النفسُ منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم نشتغل بشىء من أحواله » (ص ٨٣ س ١٣ — س ١٨) .

(ى) : « إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سُفلا ، ويتصل بالعقل عَلواً » (ص ٨٤ س ٦) .

(يا) : « والنفس الكلية تدبّر الجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب ولا نَصَب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كليا بلا (فى المطبوع : لا) فكر ولا رويّة (المطبوع : رؤية) . وإنما صارت تدبره بلا روية (فى المطبوع : رؤية) لأنه جِرْمٌ كلى لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال فى الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال فى مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا ينفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل ما من شأنه أن يوجد لها منه فى أول وجودها .

(يب) يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التى هى متعلقة به كمن يكون فى يده شىء وقد نسيه . وإذا نسيت عالمها نسيت اللذة الحقة التى لها منه اشتغالاً باللذة الفانية ، اللهم إلا أن تتنزه نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفسَ الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال[1] : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المعقولات فى هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أتدركه بقوة صرفه لذاتها أو باستعمال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالآلية التى

= فيه ، وجزؤه شبيه بكله ؛ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (فى المطبوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فتحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — س ١٢) .

(يب) : « فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الداثرة ولم تتمسك بها ، دبَّرَتْ هى هذا البدن بأهون السعى بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية ، وكانت كهيئتها فى السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ — س ٥) .

١ « فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت فى هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التى فى العالم العقلى ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التى كانت تعلمها بتلك وهى فى ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعلمها بتلك القوة ، لم يكن بدٌّ فى ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجرّدة محضه ، وهى ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والفعلُ غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدرّاكة ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الغريزية التى لا تفارق الشىء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التى كانت تعمل بها وهى هناك . غير أنها لمّا صارت فى البدن احتاجت إلى شىء آخر تنال به الأشياء التى كانت تنالها مجردةً . فأظهرت القوةُ الفعلَ وصيّرته عمّالا ، لأن النفس كانت تكتفى بقوتها فى العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلمّا صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها ، والقوة فى الجواهر العقلية العالية [و] هى التى تظهر الفعل وتُتَمّمه ؛ وأما فى الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذى يتمم القوة ويأتى بها إلى الغاية » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها فى ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهى فى البدن كالمجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهى فى البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بُدَّ لها من فعل فلا يُنْتَفَع بقوتها فى إدراك المعقولات فيكون إدراكها للمعقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المعقولات لا تدرك إلا بالقوى الغريزية التى للجوهر النفسانى دون الآلات الخارجة . فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أى محتاجة إلى البدن فى أفعالها ، احتاجت إلى شىء آخر تجلو به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغى أن يكون لها فى ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبّر . وإنما كملت للأفعال التى بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمّالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهيأة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تَحْتَجْ إلى أن تلابس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكميل تلك القوة . قال إن القوى فى الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التى يصدر عنها الفعل وجوباً لكمالها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شىء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شىء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما فى الجواهر التى فى هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُتِمّه . وههنا فالقوة إنما تقوى وتُنْشأ بالفعل .

ذَكَرَ[1] المشاهدة الحقة : [و] هى التى لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكملت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التى لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يُحْتاج إلى هذا النهوض إذا كانت متجرّدة .

(١) « إن الشىء الذى به ترى النفسُ الأشياء العالية والعقلية وهى هناك ، تراها وهى ههنا وهو قوتها ؛ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السعى ولا تدركها ها هنا إلا بتعب ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة فى خواصّ الناس ومَنْ كان فى أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التى كانت هناك أو ههنا » (ص ٩٧ س ٥ — س ١٢) .

قال(١) : إن الأنفس التى تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات ، و إنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلقٌ ما تُستَبْقىٰ به إن كانت قد وجدت الكمال العقلى ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضربا من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتُها فى هذا البدن فبالحَرىٰ أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورةٍ ما وحاجة ما — بدناً أجلّ منه وأشرف .

قال(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تتذكر المعانى الجزئية ما دامت لها الآلات التى بها تنال وتتخيل المعنى الجزئية ، وهى آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقاً ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلا كالمرئى لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكْر ، فإذا تنزلت من العالم العقلى الذى هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلى العقلى ، فأول حَيِّز الذِّكْر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تتذكر هناك شيئا . وأما أنه كيف يجوز و بتوسُّطِ ما ذا يكون ، فليُطلَبْ من «الحكمة المشرقية» . وليس ببعيد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن فى هذه الأبدان ، علاقة ما مع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها فى المنامات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعدُ ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبتلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المعقولات من حيث هى معقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال(٤) : إن النفس تُزيِّنُها العقول الفعالة وتتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

---

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتنقت (فى المطبوع : اعتنفت) الأكوانُ النفس دائماً نسيت ما كانت فيه من قبل» (ص ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد فى الصفحات التالية عن الكواكب . غير أن الإشارة هنا أيضا ليست صريحة ، بل مشكوك فيها تماماً .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد فى الصفحات ٩٨ وما يليها من نشرة ديتريصى . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات مما لدينا .

(٣، ٤) : « إن النفس عقلية إذا صارت فى العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية ، لأنه عقل مستفاد . فمن أجل ذلك صارت تفكر وتروّى . إن عقلها ناقص ، والعقل هو متمّم لها كالأب والابن : فإن الأب هو المُربى لابنه والمتمّم له . فالعقل هو الذى يتمم النفس ، لأنه هو الذى ولدها » (ص ١٠٥ س ١٣ — ١٧) .

قال[١] : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقى بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب <ميل> الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخيله ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال[٢] : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل فى العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هى أشرف من أن تكون عفونات ، وهى التى تغتذى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كسّاحات للعالم .

قال[٣] : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعانى المعقولة — مرتسمةً فى النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضُرُها إذا فكرت فيها . فأقول إنها إذا كانت طلبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكلما شاءت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تتمثل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تخلو عنها ، ولو لم تَخلُ عنها لكانت متمثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للمحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام الاتصال . فإذا فكَّرتْ وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شاءت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، ففيه كلام طويل .

[*حجج أفلوطين على بقاء النفس* . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التى لا تلابس الهيولى ألبتة . وكلٌّ ما يعرف ذاته والأشياء التى لا تلابس الهيولى ألبتة فإنه غيرُ جسم ومفارقٌ للأجسام » . أما : غيرُ جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلمعرفته بالأشياء التى لا تلابس الهيولى ألبتة . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحلّ كانحلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العَرَض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبيد إذا فارقت

(١) « ونحن أيضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الأوّل وبه نتعلق وعليه اشتياقنا وإليه نميل وإليه نرجع ، وإن نأينا عنه وبعُدْنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا » (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل الشريف قَيِّماً (فى المطبوع : فيما) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التى جعل فيه مبدعُ العالمين جميعاً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أو إلى مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت فى أماكن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد فى جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفْسِد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة فى جوهرها . — أيضا النفسُ عارفةٌ بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسمانى ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسمانى ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة .

حجة أخرى فى بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هى العلة فى حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعْطِى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضدّ الحياة ، إذ كان ليس شىء من الأشياء التى تُعْطِى أبدا أمرا من الأمور تقبل ضدّ الأمر الذى تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التى تعطيها وضد الحياة الموتُ . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذى هو الشىء الذى يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : فى كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد] [1] .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

---

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة « بحجج أفلاطون على بقاء النفس » لا تنتسب إلى شرح « أثولوجيا » ، بل هى من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الوجود فى هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك .

أو يجوز أنها كانت فى تعليقات ابن سينا على أثولوجيا وهو بسبيل شرح الميمر التاسع منه : « فى النفس الناطقة وأنها لا تموت » ، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها فى هذا الموضع .

[١١٥٤] التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس

من كلام الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزيز الحكيم أثق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

(آ) المشرقيون : قد تحققنا ، من أمر النفس ، شرفَ الموضوع ؛ فأما دقة البراهين ٥ ولُطفُ المذهب ، فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى .

(بَ) أما معونتها فى العلم الطبيعى ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما فى العلم الإلهى ، فلأن من النفس يُتَوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للمادة وتصوُّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد ١٠ يُتَوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(حَ) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفةً ، صَعُبَ أن تطلب البادئ التى إليها تنسب النفس . ١٥

(دَ) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشيء الذى يقال له نفس ، بل على كونه محرِّكا ومُدْرِكا أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حدِّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرِّكاً ومدركا لبدنٍ بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلَب وجوده ، ولكن كان لا يُطلَب جنسُه فإنه جزء وَحْدِه . وبالجملة تأمّل أقاويل المشرقيين فى ٢٠ المقدمات أنها متى يُطْلَب ومتى لا يطلب .

(هَ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما تحتاج

أن تلابس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هى بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطن ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصرى ، أو مبدأ صورى ؟

(وَ) أى هل نفس البدن اسم لشىء واحد مجموع من عدة اسياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعلٌ خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً[١] وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة تعلقها الأولى بعضو واحد .

(زَ) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدٌّ ومن حيث هى نفسانية أو إنسانية حدٌّ أخص .

(حَ) أى لست أقول ، لما أوردت الحىّ مَثَلاً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كلّ عام من حيث هو عام .

(آ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سَيُبَيِّنُ[٢] أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبتة .

(بَ) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(حَ) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لقدّم [١٥٤ ب] ما أخّر ، وأخّر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

(دَ) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شىء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشىء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصحُّ للعلوم . فربما كان للشىء كمال فى نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك فى بديهة العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) فى الأصل : فعل .

(٢) مهملة النقطة فى الأصل .

غير فاعلٍ فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال :
وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين عَلِمَ هذا ؟
(هَ) قوله : لكن الأمر فى ذلك أورده على سبيل الاستظهار فى البيان التالى ، فنقول :
وإن لم يكن لنا شىء يخصها ، أى بانفرادها من كل وجه ، فليس يتهيأ أن يكون مفارقاً ،
ولكن يكون الأمر فيه كالأمر فى المستقيم . ٥
(وَ) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفسَ الناطقة وغير الناطقة ، وبالنفس المشار
إليها النفس الحيوانية التى تذكر انفعالاتها ؛ فيكون معناه أن النظر فى جوهر النفس الناطقة
من حيث هو مفارق وغير مُلابسٍ للمادة ، ليس من عمل الطبيعى . ويحتمل أن يكون يعنى
بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .
(زَ) أى إنما عنى بقولى غير مفارق أنه : ولا فى الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة ١٠
السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجَرَّد عن الموضوع
الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة
الوجه وانتفاخ العروق فى العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يُفْهَم الغضب
ولا يُدْرىٰ هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدْرىٰ هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس
بواضح فى أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع . ١٥
أعلم أن الشىء الذى لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون
ذلك الشىء صورةً بدنية ؛ والثانى أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه
انفعال بدنى لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشىء غير موجودٍ إلا
مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائمٍ دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من
حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذى ينسب إليها أولاً نسبة الملاسة إلى السطح ٢٠
قائماً فى البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن
يكون المسبب قائماً فى البدن أيضا . فإنه جائز أن يؤثر الشىء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه
تأثر السموات عن المحرّك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن فى البدن ،
أو جعل التأثر من البدن فى المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له]
تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه ٢٥

انفعال فى الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكفى فى الدلالة على أنهما بدنيان صرفان[١] أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون البدن إذا صار بحال صار لها النفس المفارقة بذاتها المواصلة بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥ ا] بدنية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع ذلك حال فى البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذى ندرى أن النفس غير متعلقة بنفس الدم المنبث فى البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العضو الذى به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدى للمحسوسات من خارج إلى البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفسَ ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا توهمنا أن النفس بلا بدن فجائز أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى إليها . وأما ما تأدّى إليها فليس بواجب أن ينقطع عنها ويزول ، إلا أن يصحح أن ذلك لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجائز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات من البدن . فما لم يصح أن الغضب والشهوة والحسّ أمور تقوم فى المادّة البدنية لم يجب أن يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد ونفتر أو تسترخى وتضعف ، أو تتبعها أحوال بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجهٍ ، أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسّى ولا اللذة الحسية . فمعلوم أن هذه مبادؤها الأوَل فى النفس . ويعرض لها أن تؤثر فى البدن إذا تركت ، حتى إذا مُنِع العقل عن ذلك ، لم ينفعل البدن بشىء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة أمراً فى النفس يتبعه أمر فى البدن من غير أن يكون هو معنى فى البدن أو قائماً به . وقال جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن فى القوام ، فإنها تتأثر مع كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو فهم أو غير ذلك . والذى يقوله الإسكندر ونبيّنه[٢] أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس فى جميع ذلك ما يدل على أن النفس صورة فى الجسم .

(١) فى الأصل : صرفين .

(٢) ص : ونسبه .

هذا الكلام قد غرّ كثيراً ممن يميل إلى أن لاتبقى النفس ألبتة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها شركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تتهيأ لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبهة وليس يجزم القول جزماً ؛ والثانى لأنه سلف له فى مُقدَّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول فى المقدمة الثانية ، و إن لم يكن لها شىء يخصها — أى مما ذكرنا من الفعل والانفعال — و إذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لاشىء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس يتهيأ أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلى . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والمحبة . فإذن غرض الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشرقيون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور والغضبان ، و بسبب أنها تسرع فى بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبلُ . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقين أو من مجموعها .

(آ) قال المشرقيون : ما كان يجب أن يورد أفلاطن بعد انبدقليس ، فينبه على أنك تظلم انبدقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطن يرى أن النفس جوهر غير جسمى ، فتأوّلوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أنّا نعقل كل شىء بصورة عندنا فى العقل كان جمادا[1] أو إنسانا أو أى شىء كان . فتبينوا أيضاً أن انبدقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مُدارسات أفلاطن .

من هاهنا يبين أن المعقولات لا تدرَك بعِظم ، وشىء من عِظَم بياناً كليا . و إن كان أورده جزئياً كأنه يخاطب طياوس و يورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسمانى ، و يتصور المعقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف نتصور الشىء بجزء منه و بشىء منه : الجزء عظمى ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

(١) ن : بادا .

إذا كانت النقطة بملامستها تنال الشيء وتتصوره . فما معنى الدوران والانقلاب على المعقول
فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض فى كل آن بنقطة . وتلك الملامسات فى قوتها غير
متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . و إن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظما
مجلوباً من حركة مستدير لايلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطّح أو كان غير
٥ مجلوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان
ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمدرك . فبحسبه
أن يكون المدرك العقلى شيئاً مشاراً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير
واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لايتجزأ ولا ينقسم فى النسب العِظَمية . و إن كان ذلك
العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ،
١٠ إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير
مستحق ؛ هذا محال . فإذن يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام فى ذلك المقدار
الذى يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير
نهاية . و إنما كلامنا فى إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجرى فى الإدراك
أن ينال بأى جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ و إن كان يحتاج فى الإدراك إلى أن يقع
١٥ لكل المتصوِّر ملامسةٌ ما مع كل المتصوَّر ، فالملامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل
واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحدٍ منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء
آخر ، فلا تحصل الملامسةُ بالكل معاً ، فلا يتهيأ ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف
يدرك المعنى المتجزئ إن كان يدرك بغير مجزّئ ، وغير المتجزىء ؟ وهذا الكلام عامٌ
لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدْرَك بحركة أو بغير حركة ، و بملامسة وغير ملامسة . أما
٢٠ بالملامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى
المعقول ، و إن كان من المعانى التى لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عِظم ، ولا
يمكن أن يحملَ له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضعٌ ولا عِظَمٌ مخصوص . فإن المعنى المعقول
هو المشترك للجميع . و إذا خصّ بوضع وعِظَم مشار إليه معينٌ ، وجب أن لا يشترك فيه
الجميع و إذا كان كذلك ، فالمعنى المعقول مُبَرّأ عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

اللواحق التى يجوز أنه [١٥٦ ا] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلى شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك المتجزىء جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التى توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفك الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلى كما هو موجوداً فى كل واحد من الجزئين ، أو يكون ٥ لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شىء منه موجوداً فى شىء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التربيع أيضا ، وإن لم يوجد فى جزء السطح الذى يوجد فيه التربيع ، فإن شيئاً منه ومما يتم هو به موجودٌ فيه لا محالة . وهذا بيِّن بنفسه . وإن كان هو فى الجزئين معاً موجوداً ، ففى كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناء ما فى الجزء الآخر فى أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن ١٠ أخذ من العِظَم كليته دون جزئيته أو جزءاً منه بعينه دون جزء ، وإذ كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرتسم فى الجزء كما يرتسم فى جزء أعظمَ منه ، أو فى الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاصَ معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفى بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجبه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن ١٥ أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة فى الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذن هو عارضٌ له .

ونحن قد أخذنا المعنى العقلى مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجبه ماهيته فى أن يعقل . فبيِّنٌ أن القسم الذى اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى فى أحد الجزئين كما هو فى الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من ٢٠ معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا فى تميزهما إلى أن جزّأنا نحن وقسّمنا ، بل هما فى أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه وشيئاً منه فكل واحدٍ منهما جزءٌ من معناه . فلنا أن نجزئ مرةً أخرى وقسمة أخرى ولا نقف . فتكون إذن أجزاء المعانى للشىء الواحد

بغير نهاية . وهذا مُحال . فإذن ليس يمكن أن يُجْعَل المعنى المعقول ممثَّلا فى شى منقسم فإن
كان المعنى المعقول غيرَ منقسم — ولا بد من معنى معقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهى
إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشْبهة للنقطة مثلاً وللعقل إن
كان غير منقسم ثم يقدر فى منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذى ذكرنا ،
٥ وكان لا يمكن أن ينقسم بمتشابه ولا غير متشابه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعانى على
ما بيَّنا . والمعنى لا جزء له ،فبيِّنٌ أن المعنى المعقول— كان منقسماً أوغير منقسم—فإنه لايتمثل
فى عِظَم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن [(١)] جُعل المتلقى للمعنى المعقول شيئاً [(٢)] لا يتجزأ
كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فمن البيِّن أنه ممتنع ، و إن كان بغير
ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذى لا يتجزأ لا ينفرد بشى يُختَصُّ به فيصير [١٥٦ ب]
١٠ الانفراد فى الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد عُلِمَ أن ذلك باطل . فبيِّن من هذا أن المعنى
المعقول لا يُتصور فى جسم ولا فى شىء ذى جسم وفى جسم . وأما المحسوسات والمتخيَّلات
فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجبه الملامسات
والمحاذيات ونسب الأعظام والأوضاع فى الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك
تقتضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمعقول النسبِ غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبُعد
١٥ ولا مناسبٌ للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف
هذه الأحوال . ولهذا يُرَى الشىء مرةً صغيراً ، ومرةً كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب
لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضُر صورةٌ متخيَّلةٌ إلا على وضع
معيَّن وقَدْر معين ، و بحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فِعْلٌ
بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد اتضح وتبرهن حقَّ التبرهن أن المعقول لا يُنال بمتجزئ
٢٠ ولا يعتبر متجزئاً [(٣)] ، وأن المعقول الواحد لا تقع عليه ألبتة التجزئةُ التى تكون على سبيل
المجاورة والترتيب . و إذا كان كذلك ، فالمعقول غيرُ مدرَك بمتجزئ ولا عِظَمٍ . و يجب أن
تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلَم من هذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) س : فإن .
(٢) س : شىء .
٢٥ (٣) س : متجز .

العاقلة جوهر غير جسمانى ولا منطبع فى جسم ، و إنما بَيْنه و بين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد
هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . و إنما يشتغل بأن : أىّ قوى
النفس يصحبها إذا فارقت ، وذلك فى الثالثة من مقالات الكتاب . و يجب أن نعلم أنه قد بقى علينا
فى تفهيم هذا البرهان عهدةُ شىء واحد ، وهو أن الإدراك العقلى يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة
لصورة الشىء الذى يقال إنه عقل ، وليكن هذا دَيْناً . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالمحسوس ٥
كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة المعقولة حـ ء واقسمهما معاً بخط هـ ز .
واعتبر ا هـ هل فيه شىء من حـ ء مثل حـ ز ، أو ليس فيه . وذلك الشىء هو نفس ا هـ ب
حـ ء ، فى المعنى أو غيره فى المعنى وشىء منه . واعتبر كيف يكون حـ ز فى المعنى هو حـ | ز ء
حـ ء ، وهما غير إن أفْهِما بالشخص غيرين[1] ، أو بالمعنى . ولِمَ وجب أن يكونا بالشخص
غيرين . ثم انظر الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا هـ إن احتجت إليه ؛ ١٠
وستجد هذا فى كتب المشرقيين [كالمحسوسة] .

(آ) يعنى أنه و إذا كان التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن
يكون الجوهر العقلى مغتبطاً به وحريصاً عليه . و إن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة
فهى عارضة قسرية من محرّك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ،
فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

(آ) أى أن الأشياء التى توهم أنها حركات وأنها للنفس ، وهى مثل الاغتمام والسرور
والإحساس والتمييز . ويعنى بالتمييز الحيوانىّ الذى هو مكانه الوهم أو تصرف العقل فى
الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧ ا] العقلى ، تصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفْرِد له
قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظَن أنها حركات ، ثم يَظَنّ أن النفس تتحرك بها .

(بَ) أى أنّا ، و إن سلّمنا أنْ هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، ٢٠
لا حركات فى نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثل فيه رأى ما فَظَنّ — و إن لم يكن ذلك
نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولِدَمِه غليان ، فكان ذلك غضباً .
وكذلك فى سائر الأعراض المذكورة . قال المشرقيون : هذا القول غير مُحَصَّل ، وذلك أنه

(١) س : غيران .

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك الرأى غضباً . فإنه قد يعرض مثلُ ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفسُ غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذىً هى شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا يدرى أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . و إذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب فى نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذى هو الغضب .

٥ و إذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كحلول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعْرَف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشىء الذى معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون فى غيره ، إلا أنه غير الجسم الذى يصفونه ، أو يكون فى ذلك الجسم، كأنه غير الحركة التى يصفونها . قال المشرقيون : فيُحْتاج إذن أن يُبْحَث فى هذا ، لا مثل

١٠ هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول .

(آ) قال المشرقيون هذا يصح إن لو تقدم فبيّن أن موضوع الغضب شىء غير النفس مباين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هـذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبنى كان هذا قولاً باطلا[(١)] . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس فى النسج والبناء مستعمِلة لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هى عن النفس ،

١٥ والنفس فيهـا المحركُ الأول ، وإليـه ينسب النسج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم فى نسجه إلى محرِّك و إلى آلات . فإذا نُسِب النسج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرِّك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محرِّكاً للبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه و بين البدن .

٢٠ و إذا كان كذلك فالنفس هى المبدأ الأول للنسج والبناء وهو بالحقيقة النسّاج والبنّاء ، و إن كان الناس يجرون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجرى[(٢)] فيـه الجملة مجرى المحرك والنسّاج . فإذن إن كان يجب أن تُجرىٰ النفس فى نسبة

---

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لحر فيه الحلة مجرى ...

الغضب إليها مجراها فى نسبة النسيج إليها فهى أيضا المبدأ الأول للغضب .

(ب) أى فإذن هذه المعانى التى سموتها حركات ليست فى النفس ، بل فى البدن ؛ فتارةً إذا حصلت فى البدن تأدى أمرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير فى البدن يؤدى إلى النفس : وتارة يكون ابتداؤها من عند النفس ويؤدى ذلك إلى وجود الحركات فى البدن أو السكونات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ب] هيأة فى النفس ، ٥ ثم تعود الهيئة المتذكّرة فتتحرك بها الروح التى فيها الخيال ، أعنى القوة المصورة ويرتسم فيه منه . وإنما قال : أو السكونات ، لأنه إنما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هى هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكونات .

لما فرغ من الانفعالات التى هى ماهى بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن ها هنا أمراً[1] يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العقلى المحض ، تصورا كان ١٠ أو تصديقاً ، فإنه شىء يكون فينا بعد مالم يكن ، أى فى أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبتة تتحفّظ فيه المعقولات ويُتصرَّف فيها إلا أضعف مما يكون فى شبابه ، كالحال فى جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس فى هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالى ١٥ وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعضُ المقدم ويصحح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكل ويضعف فى الشيخوخة .

فينتج : فليس كل عقل يكل ويضعف عند الشيخوخة . ٢٠

ثم يقول : ولكنا نجد ما يعرض — أى أحياناً — من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض فى الحواس — يعنى بهذا أنه ليس بالواجب فى صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكلّ ألبتة . بل إذا كان عقلٌ ما لم يكلّ فى الشيخوخة — وإن كانت العقول تكلّ

(١) ص : أمر .

فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذى ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردىء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل
٥ الذى ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذى بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج فى اكتساب المعقولات فى أول الأمر إلى تخيلات نتصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة فى أعضاء التخيل كَلَّ فيها عن عقله . فالشيخ إذا عَرَض له أن يكل وأن ينصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شُغِل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة فى آلات ربما احتاج إليها فى الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛
١٠ — أعنى بالأصل النفسَ — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كالَّ عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصوره العقلى حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاصٍّ فعله على النحو الذى ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسّ . ومعنى هذا أنه يجعل الحسّ أمراً تابعاً للنفس التى هى الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هى الأصل والقوى تفيض منه فى الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً
١٥ أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١١٥٨] الذى هى كمال له . وهذا شىء يتكفل المشرقيون بتتميم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشئ الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هى مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن
٢٠ لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت فى كلال تعرّض له فى التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت فى كلال حسى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كعين الشاب فى المزاج لكان حِسُّه مثل حسّ الشاب . ولو كان قد انفعل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صَلَحت الآلة — لا يتم فعلها
٢٥ بها ، أو الموضوع لا تتم إفاضته عليها . فبين أن النفس فى الشيخ — وإن ضعفت حاسته ،

غير منقطعة فى نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تعوقها عن خاص فعلها ، كما يَعْرِض فى السُّكْرِ وفى حال المرض . وكذلك إذا عَرَض للتصور العقلى والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأنّ شيئاً من الأسباب الباطنة فى البدن عرض له حال كما يعرض فى مثل الإحساس ، ولكن فى الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير ألبتة ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشىء الذى به نعقل ، لا يمكن أن يكون مشاركا للبدن فى القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا يُخْلِقه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاصٌّ بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسنُّ فيها كالشاب . وذلك لأن العين ، وإن صَلَح مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضوٍ آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هى أصل النفس . فإذا كان الحيوان ممعنا فى السن فكان النفس الأصل منه بَدَنياً ، وجب أن تعرض للنفس الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتمّ الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثالَ الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال فى المقدمة التى يقاوم بها إعراضٌ — فكأنه قد أعرض أحدٌ — فقال : والشيخ يكلُّ فى التصور العقلى . فكلُّ ما يكل ، فيه سبب آفة فى مشارك ما ، فذلك لآفة فى الأصل . فبيين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفةٍ فى الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا فى الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ماينبغى ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة فى النفس بل لآفة فى شى غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . وكما أن هذا يجوز أن يُدَّعىٰ ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً فى نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاون عن فعله من غير آفة فى جوهره . فتكون إذن الكبرى فى قياسهم غير مُسَلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر فى أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتم بعضوٍ فى البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة فى سائر القوى والأعضاء . لكنه

يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال فى شرخ الشباب . فإنما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانحطت وحلت بين الأطراف و بين الفاعلات فيها . فلا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه
٥ على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد فى نبضه وفى بوله وفى أفعال دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيما . ثم لقائل أن يقول : إن الشيخ تخيّله أيضاً وتذكّره وحفظه محفوظاً[1] ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التى فى ذكره لها كالشابة ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوراته على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكد للحفظ أقوى فيه منه فى الشاب
١٠ فان استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل و إن كان أضعف . فالسبب المؤكد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا فى حفظه لصور المحسوسات ، ولا فى حفظه لمعانيها . و إن شئت أن تعلم ذلك فجرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقِسْه بمثل ذلك وهو شاب أو صبى . فنجده لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما
١٥ يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك فى حفظ الشباب أوضح وأصفى وأشد استصحاباً للأحوال المطيفة به ؛ والمرتسم فى حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولمعاناً . ولقائل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية : بل قد يوجد أثقب رأياً وأصح مشورة من الشاب فى الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال
٢٠ الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثانى أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به فى طريق القسمة

(١) س : محفوظ .

للأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبة ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرْبتها قوةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذى يدرب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩ ا] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثّل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء ٥ تستفيد بذلك حُسْنَ تشكلٍ تستعد به لهيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشىء منها ، كما يستحفظ لهيئات اليد والقدُّوم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل يفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعصية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية ١٠ يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفطن لمعاني الألفاظ ، ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والمحبة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هى علل وآثار لهذا البدن الذى له ذلك النفس الأصل من حيث له ١٥ ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التى بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قوامها فى البدن وفيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق . ٢٠

قال : فأما قوة العقل فخليق أن تكون شيئاً إلٰهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسمانية . ويجوز أن يكون يعنى بالعقل ها هنا ، الجوهرَ العاقل ، وهو النفس الناطقة . ويجوز أن يكون يعنى به الأثر النفسانى والصورة التى ترتسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفسانى الخاص به ، وهو التصرف فى المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالمحبة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد وإن فسد البدن .

والمحبة العقلية هي للأمور الجميلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يَفْسُد بوجهٍ .

٥ (آ) أي كيف نعلق الحياة بها : أبواحدٍ ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(آ) أي أنها التي بها تكون جواهرُ ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاه بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعني أنه الجوهر الذي لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيمه بالفعلِ الصورةُ .

١٠ (آ) قال المشرقيون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ، وليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثاني بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثاني قوله : كموضوع . وينتج مع المقدمة التي أوردَتْ بالفعل أن النفس ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غيرُ مسلمة . فإنه بعدُ لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو كموضوع ؟

١٥ فإنا في هذا الوقت جاهلون بأمر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به . وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير مفارق . فلعله جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لعله سبب مفارق ليس منطبعاً في المادة . والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بجسميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه(١) ، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة

٢٠ فيه . فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ، كسائر الأجسام التي في جواره ؛ فلأمرٍ ما اختص بأفعال وأحوالٍ . ويسمى ذلك الشيء نفساً .

(ب) قال المشرقيون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

---

(١) في الكلمة كشط وفوقها منه ، والمعنى يتسق معها لهذا أثبتناها .

صورة ولم يبيّن بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً فى قوة القياس الذى يقدّم أن النفس فى موضوع .
وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هى فى موضوع لهذا الذى له الحياة ؛ فهو صورته .

(جَ) قال المشرقيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

(دَ) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون
باقترانه به أمر له وحدة ما طبيعيـة متجهة نحو أفعال تتم فيهما ، سواء كان ذلك الشىء ٥
منطبعاً فى المادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس فى موضوع » ، المحذوف من
قياسه ، مفهوماً[١] . والنفس لا تمنع أن تكون فى موضوع . والجسم يمنع من ذلك . لأن كل
مايقال له إنه نفس هو منطبع فى الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعنى بالاستكمال
أمراً غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إنما يسمى الشىء صورة بقياسه إلى
موضوعه ، ويسميه استكمالا بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهيولى ١٠
لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذى ينال طبيعة نوع على أنه جزء منه يصدر
أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة
الهيولى . فإن الهيولى هى التى تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشىء
فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا كالجزء منه . ولأن الصورة توهم الانطباع هرب منها إلى
لفظ آخر يصلح للمفارق وغير المفارق . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعمهما ، فقد ١٥
عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام معتاد .

قال المشرقيون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجال عن معرفة ذلك ! قد يفهم من
القوة النظرية الاستعداد لقبول المعقول والاقتدار على النظر العقلى ؛ وقد يفهم منه الجوهر
الذى له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذى كمل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من
العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد المخصوص باسم العقل ٢٠
الهيولانى ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المعقول المرتسم فيه كالصورة فى القابل ؛
وقد يفهم منه العقل المفارق الذى هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل فى المعقولات .
فنقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أمراً
قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١٦٠ ا] ولا يمكن
٢٥

(١) ص : مفهوم .

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ر بما[1] هو مستعد به . و إن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهى غير مفارقة عند أرسطو . و إنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطنُ .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشىء الذى هو مبدأ وجود الكل كيف شك فى أمره أنه مفارق لكل شىء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخالطون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التى لأبداننا : ما الذى يفارق منها وما الذى لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذى يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضا يقولون إن هذا الشىء الذى هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل فى العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا و يصير صورة لها ، و يصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقى هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر فى أنفسنا أثراً ، و يرسم فى قواها مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يجعلون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً فى قلب أو دماغ ، فيجعلون المفارق الذى يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهى القوة ؛ و بذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالعرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالعَرَض . فنرى — إذا صار عقلاً مستفاداً فى جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالعرض ومحصوراً فى قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يجعل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً فى قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل فى معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالى.

كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل فى جميع المعقولات ، فلم يجهل شيئاً من الأشياء و يطلبه . و إن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقى . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مباين ، وفى غيره . ثم ٥
العجب الآخر أنهم يقولون فى مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذى يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تعقُّله النفس فقط . فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، و إن كان العقل الفعال ليس يتصل فى خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه فى القابل للمعقولات أثر فقط ١٠
يحاكيه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال و يصير كمالاً بالفعل لشيء منا . فإذن لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذى يفارقنا هو ذلك العقل الفعال . فبقى أن يكون غرضه باقى الأقسام ، وهو الشيء الذى له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذى صار عاقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة .
فلنفرض أن كلامه فى الذى هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل ١٥
بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التى تعرض له ، والكمالات التى تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذى لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه بعينه مستغنياً عن الشيء الذى يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عَرَضا لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه ٢٠
للاحقٍ يلحقه . فإذ كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنعه ، فإذن لا فائدة فى أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقى أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذى من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهراً غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو فى أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُعقل على حاله فبقى أن يكون جوهراً غير جسم . ثم قد عُلِم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة ٢٥

فى كل بدن حيوانى وأنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لعلل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا
الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان
الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق
فيكون إذن هو الذى له هذا المفارق ، و ينبعث منه و يقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر
٥ الذى الكلامُ فيه ؛ و إن كان غير مفارق و ينبعث منه جوهر مفارق ، فهو من المحال الذى
لا يمكن ، أعنى أن يكون ما لا يفارق علةً لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذى فينا ، الواحد الذى هو
مبدأ لجميع القوى الأخر — هو الذى يبقى و يفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما
كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث
١٠ عن أصل ، أصلاً فى غيره — فإن ذلك من المباحث التى من شأنها أن يُفْرَد لها قول .
و يجب أن يُعلم ذلك من كلام المشرقيين .

(آ) إن أرسطو ينادى فى كل موضع أن الشىء الذى للإنسان له حكمٌ آخر .

(بَ) يعنى أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليدُ المثل . وذلك إنما هو للكامل
مما له تلك النفس ، دون ذى العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — و إن كان المشرقيون
١٥ لا يسلمون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدى ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى
بالشخص فأُعطِىَ أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً .
و بسبب البقاء يغتذى ما يغتذى ، و يولد ما يولد .

(حَ) أى « الذى من أجله » على ضربين : أحدهما الذى من قِبَله ، وهو مثل اللذة
والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثانى الذى له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة
٢٠ أو الصحة . فالغاية فى الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلٰهية ،
وهو الأمر الإلٰهى الذى هو البقاء . والغاية التى يعنى : « له » ، هى هذه الأمور الواقعة فى
التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً و ينال هذا [١٦١ ا] التشبه وهذا
الشىء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً فى شخصه ، طَلَبَه فى نوعه .

(دَ) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشىء الذى لأجله
٢٥ البدن وغايةٌ ، وأيضاً سبب على أنه صورة للمركّب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شىء

بالفعل . و إذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكمال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛ والنفس سببه .

(هَ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هى نفس السماوات المحركة للحركة المستديمة التى بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة المحركة سفلاً كأنها ظل ما فى النفس التى للكل والعقل الذى للكل . ٥

(╫) القوة الحاسَّة تَحدث فى المتولّد حيواناً مثل أن العقل الهيولانى الأول يُحْدث فى المتولد إنساناً . ثم القوة الحاسَّة قد تتم وتحصل لها الملكة فى بعض الحيوان بعد لأى ، كما يحصل للقوة العاقلة ملكةُ العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما يحصل التصور للعلوم متمثلاً فى الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاسُّ الأول يحصل فى أول التولد تاماً ليس يحتاج < إلى > إصلاح و إعطاء ملكة . ١٠

(╪) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب و يحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقاً . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقاً ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً[1] منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر لا يغيب . و يجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذى عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حصّلنا الملكة ولم يكن عائق ، كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعال ليس مما يغيب و يحضر ، بل هو حاضر بنفسه . إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فمتى شئنا حضرناه . ولا كذلك المحسوس . فأيضا الخيالات التى كثيراً ما تتبين منها المعقولات و إن كان ذلك أيضاً بالاتصال بالعقل الفعال ، فليست غائبة عنا . ١٥

(اَ) يعنى أن العضو الحاسَّ يتكيف بكيفية المحسوس فيُحصِّل له . وأقول إن البصر يكون بتمثُّل المُبْصَرات فى البصر وفى الحاس المشترك ، وكذلك فى كل حس . و بالجملة يحصل له شَبَحُ ذلك الشىء وخياله حتى ربما غاب و بقى فيه الأثر كما يعرض . أما فى المحسوس القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحاً شمسياً متمثلاً فى ٢٠

(١) كذا فى الأصل ، والأصح أن تقرأ : قَرَّبْنا .

العين ، وإما فى المحسوس السريع . و بسبب هذا يرى القطرة خطاً والنقطة المدارة دائرة . ولولا أن النقطة بقى شبحها متحركة فى آلة البصر لـكان لا يمكن أن يرى خطاً ، لأنها حين ترى خطاً فـكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها فى التخيُّل . وكذلك قد تتجرَّد وتبقى فى العقل .

٥ (بَ) المحسوس بالذات هو الذى يتشبَّح فى الحس كما هو ، سواء كان فى نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعـد أن يتشبح فى الحس شبحُه ، ويسمى هذا الثانى المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذى لا يتمثل فى الحسِّ شبحه والذى تكون حاله فى الحسِّ ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(حـ) ليس شىء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شىء من الحواس ١٠ لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شىء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا فى إحساس اللذيذ والمؤذى باللمس . فإن الألم الذى نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بحرارة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، ١٥ وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هـذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(أَ) يقول : المحسوسات إما بملاقاة ، وإما بمباينة ؛ وما ينفعل عنه بالملاقاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطةٍ محسوساً لنا ، فـكل محسوس محسوسٌ لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون : ٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت الملموسات ما يحسُّ بها دون غيره ؟

(بَ) تبيَّن أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنـا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نلمسه فهو بالبسيطة ، أعنى مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندرى بأوائل العقول أن المتوسط يجب أن يكون فى كل حين بسيطاً وأن يكون ماء أو هواء إلا بحسب الموجود لنا ؛ ولا شك أن الموجود حاصل لنا ، والكلام فى غيره .

٢٥ (حَ) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ،

فإنا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس
الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والمـاء من حيث يَشِفَّان ، فقد نحس ذلك بهما
جميعاً . قال المشرقيون : هل تقولون فى هذا إلا على الوجود ؟ فلعل الماء والهواء من شأنهما
أن يتوسطا فى محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان فى محسوس ليس بلون
ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال و يحسُّ بغير الماء والهواء ، بل ٥
بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يوجبه هـذا الكلام أن التوسُّط المعروف لنا
فى المحسوسات المعروفة لنـا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يعشق
هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .

(دَ) يقول فى الحواس البسيطة إنما هى من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل
حس فحرارة . وأما الأرض فجانبية[1] لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظامُ لا تحس ١٠
لأرضيتها : وأكثر ما يقال فى الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائية
كالبصر والهوائية كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسَّ بقائل يقول له : إن ها هنا
حيوانات كاملة الهيوليات الصالحة للتوسط وللـكون آلةً ، ونفقد حاسةً كالخلد . فقال :
والخلد له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشرقيون : أليس من مذهبكم أنهما إن كانتا غير
مُبْصِر بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لهـا عينان ولا يبصر بهما صح ١٥
نقيض مُقَدَّمه : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فعـل بتلك الآلة . وذلك
لأن للخلد هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .

(آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانباعه للحس ، فيقول : إنه قد يكون
لك أن تقول فى شيء مفروض أنه يتحرك[2] : تحرُّكه حَصل فى شيء غيره . فكأن فعل
التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تـكون إلا بعد حركة هى للحس . أى : فإذا ٢٠
تحرك الشيء عن المحسوس وأَخَذَ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ،
وأنت تعلم أن الحسَّ تتبعه حركة باطنة [١٦٢ أ] فهى التخيل . ويجب أن تـكون شبيهة
بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظة له على نحوٍ قبولُ الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) فقاسية ؟

(٢) ن : يتحركه (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخيل ؟) ٢٥

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيبَ والتفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحسُّ شيئاً فأضاف إليه الخيالُ غيرَه . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات
٥ فيه . والذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالمصوِّرة والمذكِّرة .

(بَ) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسَّ للأشياء الخاصة يقلُّ وقوعُ الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة .
١٠ وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(آ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثالٍ واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه <التصرُّف> الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرةٍ عقلٌ أو كان له عقل فغشيه غشاوة سعل حاربٍ أو مرض أو نوم كما
١٥ للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(بَ) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويُطْلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالعِظَم ، أى غير مفارق للعظم . وفهم ثامسطيوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق
٢٠ أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآنَ مشتغل به ، بل قُصَارى كلامه وبحثه مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : « أو غير مفارقة كمفارقة الجسم للجسم » ؛ أى من حيث لا يحتاج فى القيام[1] إليه . وكأن هذه الترجمة أصحُّ .

(حَ) يقول : إن كان التصور بالعقل مناسباً للتصور بالحس ، جارياً مجراه فى أنه إدراك

---

(١) كانت « القوام » ثم شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعالٌ ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاستكمال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد[١] زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حالَ الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسُّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

(دَ) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشبكاً بشىء منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناصٍ واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شىء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نفى المباين ، أى منع المباين المغاير لها ، و إنما[٢] غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه للموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشىء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هى التى عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشرقيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة ، ويقبل من خارجٍ صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لا صاحبُ النص ولا المفسِّرون . وأيضاً : فلم لا تكون حال الصورة التى توجد فيها قديمة كحال الصور التى تستفيدها ، فإنها تتقرر فيه ولا تمنع ازديادها فى استفادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، أو لأنها بسبب مخالطة شىء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال المستفادة . فإن كان السبب فى ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب يخالطه ، فكان يجب أن يبين . ولعلهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن الشَّمع لو كان له فى نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلا غريبا ؛ ومثل ما يجرى مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا فى السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شىء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شىء غيره ، بل السبب أن الشىء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلا معا بشكلين . بلى ! المشرقيون يمكنهم أن يبينوا أن المخالط لا يقبل صورة شىء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستعيد .
(٢) ن : أنبا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التى يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليُطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشىء الذى يقبل المعقولات، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له فى جوهره شىء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفسا تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ و يجعل له قوة بها يرتأى و ينظر فى المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، و بحسب الوصلة التى لها مع ما دونها . فأما هذه القوة التى يتكلم فيها الآن ، فإنها لها نحو الأشياء العالية ، و بحسب الوصلة التى لها مع ما فوقها . وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، و يجوز أن تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرُّف فى أمور لينال بها أموراً أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعا ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام فى ذلك من المشرقيين . وقوله إن هذه القوة ليس شيئا من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها فى ذاتها وجود جوهرى ، ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوىٌّ استعدادى ، حتى نقول إنها لا شىء البتةَ بوجه من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو فى نفسه لا شىء ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئا بوجه من الوجوه . بل إن حدث شىء فيكون شيئا بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك الشىء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشىء عند شىء ؛ فإنه إن لم يكن شيئا البتةَ لم يكن استعدادٌ حاصلا ؛ و إذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعد[1] . و إذا لم يكن مستعد[1] ، لم يكن قابل[1] للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شىء من صور الأشياء التى تكتسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . و يريد بهذا [١٦٣ ا] خلاف أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة فى النفس وجوهرها ، لكنه ينساها و يُشغل عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون فى ذاتها صورُها بالفعل ، و إذا كانت صور الأشياء فى ذاتها ، لم يجز أن يقال إنها مُعْرِضة عنه . فإن الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن فى شىء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شىء فى جزء منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل فى تلك الأشياء جزءا آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

(١) أى : موجوداً

صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون فى يده شىء
ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل فى عينه صورة ما فى يده ، فأدركه .
وأما الشىء البسيط الذى لا أجزاء له و إنما يقبل الصورة فى صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز
أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر فى البصر أو فى الخيال صورة
٥ شىء محسوس وهو مُعْرِض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة فى الخيال وقد أعرض عنها . فلأن
مستعرِضها قوة أخرى غير الخازن — يُعْلَم ذلك من العلوم المحققة . و إذا كان كذلك فليس يمكن
أن يكون فى النفس صور معقولات وهى منسية مُعْرَض عنها ؛ فإذاً حال ما تجهل النفس شيئاً
فهى خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس
مخالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أمراً ليس فيه صورة شىء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ،
١٠ لا لأنه لا شىء ولا موجود ؛ فإن لا شىء ولا موجود ، لا يعلل كونه غير مخالط . إنما يقال
هذا الموجود ، و إنما يعلل هذا فى الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير مخالط . ولو كان
مخالطاً لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون مخالطاً بحر أو برد . وأيضا لو كان مخالطاً
لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاسّ ، لكن ليس له شىء من ذلك ؛ ونبيِّن لِمَ ذلك عن
قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التى لها هذه القوة غير مخالط ،
١٥ وأنه برئ عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بيّنا أنه ليس قبل ذلك
غير مخالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال
أن يخالط . فما أدرى كيف جوّز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل
الهيولانى ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التى لها هذه القوة
هيولانيةٌ مادية !

٢٠ (أَ) أى : تنزيهنا[1] قبول الحسّ للصور عن أن يكون انفعالاً و إيجابنا أن نسمى ذلك
استكمالاً ، ليس فى الحس والعقل سواء . فإن الحسّ ينفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشىء
الذى ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرباً من الانفعال يصيره له بحال مانعة إياه عن الاستكمال .
قال : وذلك لأن الحسّ لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن
يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالاً لا يحس بشىء : لا بذلك القوىّ ، ولا بما

(١) ن : تنزيهنا .

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوىّ كان تصوره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائما ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيدا[1] — ووجود هذا مما[2] لا خلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى

٥ بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، فاصر العقل ، لأن النفس تشتغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شيء آخر . فإن للنفس منّا دواعى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة[3] ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لا يكله القوى ، علم أنه ليس

١٠ يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سايما — كالسيف يُغمد لشغل[4] غيره وهو سليم لا آفة به .

(بَ) هذا كلام هو من وجهٍ : علة ولمية ، ومن وجهٍ : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو

١٥ المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان : إن . أما أنه إن كان حقا فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشرقيون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجبه ، لكن صحته عند المشرقيين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشيء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون منها

٢٠ أكثر من أن تتشبح بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لا تتصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشبح بأثر آخر ؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أمرا آخر ، كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محلِّل ،

---

(١) اللفظ مهمل النقط فى الأصل . (٢) ن : باما .

(٣) ن : سلبدة . (٤) ن : بشغل .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذ ليس بَيِّناً أن كل صورة يجب أن تُحدث فى موضوعها الجسمانى أمرا غيرهـا ، ولا كل صورة تحدث فى موضوعها أمرا غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شىء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضارا ، فليس بَيِّنًا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيهـا كلالا . فإذن ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معولهم إلا على ٥ الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كليا ، فإذن كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولا ضعيفا يسهل نقضه عند المشرقيين — من أن المباشرة والممارنة قـد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوىَ ميسِّرا للقوىً .

(حَ) يريد أن يعرف الدرجة الثـانية للنفس فى نسبته إلى المعقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيهـا من المعانى الـكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به ١٠ من التصرف فيها ، واقتناص المعقولات المـكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتـكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى الـ ستعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبى ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلا .

(دَ) يريد أن يبين بهذا الفصل أن المعقولات بسائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائيتها شىء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين ١٥ لجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حارا وباردا وطويلا وقصيرا بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقـل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١٩٤ ا] يختلف مثـل الفَطَس فإن البصر يدرك الأفطس ولا يدرك الفَطَس .

(هـَ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة ٢٠ المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى الفص : « فتـكون هـذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتـكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثانى إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبسيط المجرد من الهيولى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(طَ[١]) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، هما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما :

٥ أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفعل عن المعقول ولا شركة بينه و بين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شىء من حالها ، فيفعل فيه أحدهما و ينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ها هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشىء وعن شىء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شىء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شىء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفعل العقل — فلا

١٠ يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول[٢] ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شىء معقولا لأن له هوية . و إن كان معقولا لشىء آخر ، فما ذلك الشىء ؟ فالجواب : أن ها هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شىء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شىء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شىء واحد ، ولهذا يعقل ذاته

١٥ دائما . وما فى الهيولى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهيولى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يعمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جملتها الصدق والكذب . و إنما يكون الصدق والتركيب

٢٠ على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أنبد قليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفاريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثّل

---

(١) كذا جاء الترقيم فى الأصل . (٢) ن : معقولا .

للعقل الزمانُ ، وتهيأ لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لايتمثل للخيال والحس لاسيما ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشىء زمانى ، كحركة فى طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أُجْرِى ذلك الشىء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصُّفاً ؛

وغيره عقل زمانه واحدا و إن جعله بالفعل نصفين مثلا جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، و يعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أو له كمية منقسمة بالفعل : كبدن الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ و إنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو يعقله فى زمان ، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم .

ثم يقول : « و بغير منقسم من النفس ، لكن بطريق العرض » ، وكأنه يقول : و بتصور غيرمنقسم فى الزمان . ومعنى قوله : «لكن بطريق العرض» ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثربها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفى كل شىء منقسم ، من شىء غير منقسم . فيكون هو فى الزمان الآن ، وفى المعقولات ، البسيطةَ ، و إن كان الحق من أمره أنه غيرمفارق للمنقسم ، وهوالذى يعطى المنقسم الوحدة .

(ع[١]) الذى يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شىء واحد ، يصح فى العقلُ وحده ؛ وفى غيره : العقل شىء ، والعاقل شىء ، والمعقول شىء ، وتصور العقل للمعقول شىء . وقول أرسطو ها هنا وفى غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شىء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس .

(ف[١]) معناه أن العقل الهيولانى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، و إذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .

(حَ) أى العقل تارة تَحْضُره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ، فإذا تذكر حضرته .

(١) كذا !

(هـ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه فى هذا ، ففهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما[1]] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبديا كما هو ، ولم يمت .

أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدَم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم لمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل مايعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلا عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادما للتصور ، عالما أنه عادم لصورة يريدها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحدا بذاته . فيعقل الصورة بوجه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يجده[2] .

(وَ) [3] أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالتا قوة وفعل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شىء .

قال المشرقيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كمالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥ ا] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركا له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لايدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركا بالفعل أنه لايدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهومدرك بالقوة ؛ ولو كان شىء طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدلها الضوء صار مرئيا بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركا

(١) فوقها خط . (٢) أو : بجده . (٣) هنا تبدأ أرقام .

بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدرك بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
وليس البصر فى الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشىء المظلم
من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته
الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا[1] وحده لم يجعله مدركا
بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم فى نفسه من شأنه فى حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك ٥
العقل لمدركه يجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
أو لشرط زال ، ولكنه فى طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عدمى ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ،
فتكون حاله كحال الظلمة فى أن البصر فى أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
المعنى العدمى سببا فى أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمى بالقوة معقولا ، فهى بالقياس ١٠
إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتمع
فى الظلمة أنها عدم استضاءة ما من شأنه أن يستضىء ، ولزمها عدم أن يرى شىء آخر هو
اللون . فإذا أبصر البصر الظلمةَ صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهى عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا
كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير . ١٥
قال المشرقيون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدمَ الخير والنظام فيما ليس له ذلك ،
لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصر بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات
جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلها من
حيث هى متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال فى عقل السبب الأول ذاتَه وغيره ، ففى
كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المعقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة ٢٠
وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذى بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
لم يدركه العقل الذى بالفعل على هذا الوجه . ومثاله فى البصر والظلمة واللون ، أن البصر
لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

---

(١) ن : بهذه .

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشرور التى يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التى لا يخلفها ضوء أو لون .

أى : وقولك بلسانك أو فى عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل مايجرى هذا المجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى فى المعقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنىٰ بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشىء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشىء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشىء إنها ماهية الشىء ونعقلها ماهية الشىء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المعقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب فى البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهيولى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهيولى يجب أن يكون عقله للبسائط الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يجعل العقل بالقوة . قال المشرقيون : العجب من قولهم إن العقل لايعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه[1] غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشىء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة، لم نَخْشَ عليه أن يغلط فى عقل المركب ، بل كان عاقلا للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا تكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(زَ) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

---

(١) ن : فيها .

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيذ ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلبٌ أو هرب : إن اقترن بالمحسوس أنه لذيذ ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشىء الذى هو سبب فى أن يطلب الشىء ويهرب ، كأنه لما كان لذيذا أو مؤذيا أنتج أنه مطلوب أو مَهروب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(آ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلها .

(بَ) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يخالفان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والهارب والحاس [١٦٦ ا] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود مختلف .

(لَ)[1] أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

— يعنى من الأشياء المطلوبة والمهروب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيراً طلبه ، وإذا كان شراً هرب منه .

— أى أنه ينفعل من الفزع وينفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(حَ) إنه لم يصرح بالغرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن المحرك القريب للحس هى المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات إنشاء ، وانفعل عنها فظن فيها .

---

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة الفص كان إلى ها هنا نقل اسحق ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسِّر » .

(حَ) كأنه تَشكك عليه متشكِّك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلا عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقى إلى الكليات . فقال : « وقد قيل » .

(دَ) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجردها — فالكلام فيه مناسب للكلام فى الحد ، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حداً .

(هَ) إن الشك إما أن يقع من حيث أنها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوى لا الشخصى .

(وَ) أى إذا جاز فى هذا الشىء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا فى التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفات ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إنَّا بينا أن هذه المختلفات المتباعدة والمتقابلة أيضا تجتمع فى التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، فَقَشَرها عن العوارض ، وقلبها كليات مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، فحصلت عند العقل كلها[1] ، وإن كانت كالمنقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشرقيون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضربٍ مّا من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائر ما فى الخيال من المعقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مُعْرِضا عن معقولاته إلا لأنها[2] مخزونة فى خزانة غير المستعرِض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلى ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشرقيين .

(زَ) يعنى حال العقل فى إدراك المتقابلين كحاله فى إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض[3] .

(آ) أى : فيكون حينئذ المثال المتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوبا أو مهروبا عنه ، من غير أن يكون فى الحس شىء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(بَ) أى : يكون منه من غير حس للأعداء المحاربين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(١) فى الهامش : كليا (ظ) . (٢) عن الهامش ؛ وفى الصلب : أنها .
(٣) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأبيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بغائب فى المكان ، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب فى الزمان ، و إن لم يحس به .

[١٦٦ ب] .

(جَ) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيذ والمؤذى ، لأن ذلك مسكّن للنفس إلى قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر فى نفسه ، وهذا بحسب الملتذ والمتأذى . ٥

(دَ) أى : أن العقل يدرك المجرد عن الهيولى والهيولانى جميعا .

(هَ) أى : إذا جرّد العقل من القطوسة التقعير ، فذلك هو المعقول الانتزاعى الذى لا يحتاج فى تصوره إلى الهيولى .

(آ) الغرض فى هذا الكلام أن النفس محاكٍ للوجود كله ، متشبّه به . ١٠

(بَ) أى : إنما قال لابد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها ، فإما أن تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدمت أن لا تلاحظها ، و يجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن نلاحظها ؛ و إما أن تلاحظها متمثلة وهى فيه ، وهو الباقى ؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعةً .

(جَ) الغرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، و بيان وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها . ١٥

(دَ) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هَ) أى : وأما العقل فتتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ، وأما المعقولات فهى لها ، والحس لا ينال المعقولات — كأنه يقول إن الغاذية والحساسة نجدها فى الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الغاذية لتعرف مِثْلَ حكمه فى الحساسة . قال المشرقيون: لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين المتخيل والحساس ، مثل ما بين الحاس والمحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والمحرك واحدا . ٢٠

— أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لم يتأت ٢٥

فى حيلتها أن تعطى إليه ، ور بما لم يقبل القوة ، و إن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه .
وكأنه يقول إن مثل هذا فى الشخص يجوز ، وفى النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة
لهذه الحيوانات ليس فى الشخص فقط ، بل وفى النوع ؛ ولا آفتها طارئة ، بل نوعية — أى
لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ر بما يفكر الإنسان فى صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف
كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا
شبه الشىء اللذيذ بمتقزّر منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتُقُزِّز منه . وليس ذلك عن العقل
بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاما فى الحيوان ر بما غلبت فى الإنسان الضعيف المسْكة على
العقل فال المشرقيون : تذَكَّروا الغضبى أيضا .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للعاب .

(عَ) يعنى بالشوق ما يعم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهو <أ> فى النسخة ، والواجب نقيضه . وان كان هذا ، أعنى قوله
لعله ، ومن أجل شىء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع فى النسخة تقديم ، ويجوز أن
يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلة ، و يعرف كل شىء من أجل شىء

١٥ معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلان : [١٦٧ ا] عقل
روِّى بسبب ولأجل شىء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظّار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقا إلى عمل . فغاية العقل
النظرى بذاته ، العقلُ العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه
العقل العملى مشتاقا إليه فى الجزئى ، آمراً للقوة المحركة ، فيكون أيضا ما يشتاق إليه العملى

٢٠ يتلقاه المبدأ المحرك ، فيستعمله فى الجزئى .

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى
العملى ؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوقِ العقل العملى . ويجوز أن
يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان المحرك اثنين[1] : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً[1] فى أنه مبدأ

٢٥ (١) ن : بالرفع فيهما . .

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليا الحركة معاً ، لـكان يجب أن يحركا معاً ، وتكون صورتهما فى أنهما يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا يروّى فيشتهى ثم يحرك ، فلا نجد للعقل تحريكا إلا الذى يتبع الشوق الذى فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يبتـدئ فيروّى بطلب ما يختاره ويشاؤه ، وهو كأنه طلبَ تشوقه .

(أ) يجوز أن يعنى ها هنـا بالشهوة الشوقَ ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه و بين الحركة واسطة فـكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فـكر ، ليحدث شوقٌ ثم تَحدث حركة . ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشّهوانية ينبعث فيها شوق من غير فـكر ، بل هى فى نفسها قوة شوقية ، وكمالُها الشوق .

(ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية المسلك . و يعنى بغير المستقيم : ما إما أن يكون مخطىء الغرض ، أو يكون مُفْتَنَّ السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

— إنه لما قال المشتهى والمتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة . فالذى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العملى ، أو هو فعل تام من أفعال هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد(١) عنه التحريك . وأيضا يجب أن يحقق : لِمَ صار الشوق مبدأ الحركة ؛ وقد قال من قبل إن الناسك يشتاق فيمنعه العقل . ومما يجب أن يحقق أيضا ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر و بعده قوى محركة هى كالخوادم ، وهى المبادئ القريبة للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غـير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثـل وتم ، حرّك . و يقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق السـاذج الذى يزيد و ينقص و يُكسر و يخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحرّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشيه .

(١) ن : يضاد .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والغضبية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفاعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التى فى العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل فى أنفسها آفة ، بل فى المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذن الشوق آمر . وأما

٥ القوى المحركة فقوًى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونِعْمَ ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت فى الإدراك — كذلك القوى المحركة كثيرة ، وإن اشتركت فى الشوق . واعلم أنه ربما تَضَادَّ شوقان ، فأطاعت القوةُ المحركة الأغلب .

— أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو فى حكم الحاضر ، وتتخيل حاضرا . وأما

١٠ المهلة والمدة والعاقبة فيعلمها العقل فقط .

(اَ) أى هو يحرك لأنه مشتهًى ومطلوب ، ومشتهى ومطلوب لأنه متمثّل فى عقل أو وهم .

— أى أن الآلة التى بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً فى الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمركز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية فى أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شىء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

١٥ — هذا كلام فيه نقصان ؛ وتمامه أن يقال إنه لابد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت .

— أى : إما راسخاً ثابتا ، وإما مضطربا .

(حَ) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

— يعنى أن التخيل الذى يشتاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من

٢٠ الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكونا يتبع قياسا أو تمثيلا أو غير ذلك .

(عَ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه[1] الشىء الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(ا) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلا كثيراً .

٢٥ (١) لعلها : بينا .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أى المستعلى من السماويات يجر معه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستعلاؤها عظيم : وأما استعلاء العقل فمكتسب صناعى .

(ح) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

هذا أصل يجب أن يحفظ و يعلم ، فليس إنما هو نافع[1] فى الإنسان ، بل قد ينتفع به فى معرفة الحركات الفلكية وقواها المحركة . و بالجملة فإن الكلى لا تختص نسبته بجزئى بعينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالمعلول لم يجب أن يكون عنه المعلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حسيا و إما تخيليا و إما مناسبا لهما ؛ و إدراكه ذلك جسمانى . فإن المشرقيين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بآلة جسمانية . قال المشرقيون: لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجةَ الدائمة الضرورية فى أن يكون سادًّا مسدَّ ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكماله دفعةً ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفا أن يغنى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسدَّ بدل ما يتحلل . وأما النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [١٦٨ ا] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا النقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن النقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء فى هذا الباب أسدُّ من قول فيلسوف مثله .

— أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره بمطلوب فيتأتى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأتى له المهرب عنه . ولو أعطى النبات لمساً أو ذوقا لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضاً ، والملائم الغذاء أى الماس . و يجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محركة

(١) ن : نافعاً .

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حِسًّا ، كان ذلك باطلا . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يغتذى و ينمى و يتم .

قال المشرقيون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لاينبغى أن يكون لها حِسٌّ ، لأنها

٥ لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمُنكَر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يُحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر فى استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسى و إدراك زمانى كما يذكره المشرقيون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارى تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال

١٠ ثامسطيوس : أَخْلِقْ بالإجرام الملكية والفلكية أن تدرك المحسوسات مثل ما يدرك المولِّدُ المولَّد . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولِّدُ الجزئى ، للمولَّدَ الجزئىَّ الشخصى من المحسوسات : أبعقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليُطلب من كتب المشرقيين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

١٥ آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

<حاشية> عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثل ما حُمل عليه هذا القول أن يكون معناه : كونُ الشيء واحدا غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو فى ذاته أقدم منهما . فالحيوان الواحد لم يحصل واحدا إلا وقد تقدمه معنى الوحدةُ الذى به صار واحداً ،

٢٠ ولولاه لم يصح وجوده . فإذن هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحدَ من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك فى الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذى ينفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن ينجذب إلى الشيء ونقيضه ، والحس أعم من

٢٥ الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لابن سينا



كتاب «المباحثات»

عن الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم　　　　بالعزيز الحكيم أثق وعليه أتوكل

كتابى، أطال الله تعالى الكيا[١] الفاضلَ الأوحدَ وأدام عِزّه وتأييده، ونعمته وتمهيده، وأجزلَ من كل خير مزيده، عن سلامةٍ والحمدلله وحده. ووصل كتابُ الكيا الفاضل الأوحدِ أدام الله تمهيدَه — أعزَّ واصلٍ وأكرمَ وافد. وفَهِمْته وشكرت الله — عَزَّت قدرته — على ما تحققته من خبرسلامته، وانتظام أمره واستقامته — شكراً يوجبه عثورى على مثله، فى فضله وعقله؛ وسألت الله عز جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومزيد على الجديد، — إنه على مايشاء قدير. وشكرت تَطَوُّله، أدام الله تأييده، فيما آثره من مُفاتحةٍ سَبَق إلى فضلها سَبْقَ المستولى على الأمَد، المقلِّد للمنة المشكورة يدَ الأبد؛ وتبركتُ بما تيسرلى عفواً من عَقْد عهد وَوُدٍّ مع مثله أىَّ عقد؛ وسألت الله أن يُمَتِّعنى بذلك ويزيده إحكاما، وإبراما ويتمه إتماما — إنه ولىُّ الرحمة. وفاوضتُ المجلس العلائى* — حرس الله عزه — فى بابه: «عَمِلَ من طَبَّ لِمَنْ حَبَّ» — فصادفتُ رغبة فيه أكيدة، ومقةً لمثله شديدة، وجبنا قليلا عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون العُهدة فى ذلك أقوى، والاعتذار فى تقصير، ربما يقع، أخفى. فقد علمت الحوائج التى أنحت على التحمل العِدَكان[٢]، والخزائن والقلاع المشحونة

---

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السّيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر محمد بن حسين بن المرزبان الكيا.

(٢) كذا فى الأصل ولم نهتد لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدكان؛ ويكون مفعول: أنحت؛ أو يكون اسم بلد، ويكون التحمل بمعنى السفر، وينقص: إلى.

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دشمنزيار، الملقب بابن كاكويه، الذى استقل بملكه بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل؛ واستولى على همذان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ = سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفى علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجانى: «وحضر (أى ابن سينا) مجلس علاء الدولة، فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالى الجمعات مجلسَ النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جملتهم، فما كان يطاق فى شىء من العلوم» (ابن أبى أصيبعة: «عيون الأنباء»، ج ٢ ص ٦، القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ = سنة ١٨٨٢ م، طبع ا. مُلَر).

كانت بالذخاير والمؤن المترادفة الماصّة لنفْى الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير(١) . فإذا كان الإلمام ابتداء لا إجابة ، واعتمارُ السُّدَّة تطوعاً لا طاعة ، كان وَقْعُ التقصير أخف ، والعذرُ فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبَرَّع غير مأمور ولا مُسام ، فطَرَقَ الباب يلقى فى الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليدُ انبساطا ، والأسبابُ المختلّة انتظاما . فحينئذ يريد فى أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجبه فضله . فهذا هذا . وأما تصرُّفه فى العلم والفضل فقد عرَّفنى قدرَه ، وحَقَّق لدىَّ أمرَه ، وألفيته — والحمد لله — كافياً وافيا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حَرَّرته كما هو لم يَعْدُ الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذى ذكره من اختلاف الناس فى أمر النفس والعقل ، وتبلُّدِهم وترددهم فيه ، لاسيما البُلْه النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تحير الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الباب ، وكلٌّ أصاب من وجهٍ ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض فى بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصَنِّف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس(٢) » ؛ وليس كذلك ، بل فرَع سراً فى المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم فى ذلك ، وهو أن الشىء الذى تُتَصَوَّر فيه المعقولات الكلية غير مُنْقَسِم ، فمنَع أن يكون الجوهر الجسمانى هو المتلقى للمعانى العقلية [١٦٩ ا] بالقبول ، فالمتلقى لها إذن جوهر قائم بذاته غيرُ منقسم ولا فى منقسم ، حتى يعرض له بسببه الانقسامُ ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسمانى . ثم إنه فى المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس فى البقاء ، وقد دَلَّ قبلُ على أن الحِسِّية والخيالية والذِّكرية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خَلَل كلامه أن الإدراك الحسى الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحبَّ أن يبحث عن القوى العقلية وابتدأ بالقوة التى يقال لها العقل الهيولانى ، فبَيَّن أنها لا تضمحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضا . ولفظة : «أيضاً» تدل على أن حكما ثابتا جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الهيولانى استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم

(١) شوَّر به : فعل به فعلا يُستحيا منه ؛ والسُّفْى : المخ ، أى لباب الحال .

(٢) راجع قبلُ « تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد — < و > تَبَلْبَلَ وأساء الظن وزاغ عن المحجة المُثلى . فالحق أن هذا العَقل استعداد لجوهر النفس ، لا لشيء من الجسم ، وأنه يصحَبُ جوهرَ النفس فى كل حال . وقد بسطتُ القول فى أنّ المعقول لا يتلقاه المنقسمُ ، بسطاً مُغْنيا شافيا . ولعله يُعْرَض عليه[١] إذا قدر الله الالتقاء به .

وأما كتاب يَحْيَى النحوى فى مناقضة الرجل ، فكتابٌ ظاهره سديد وباطنه ضعيف . وفى الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم . وقد قضيتُ الحاجة فى ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفا» العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل ، حتى الموسيقى ، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول . وتلك الشكوك ليست مما يَفْطَنُ لمُقَدها الرسميون ممن تَعَلّمه ، فإن انحلالها مبنيٌّ على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعى» . فإن بين «السماع الطبيعى» و بين «السماء والعالم» أصولاً هى فروع للأصول الموردَة فى «السماع الطبيعى» . وتلك الفروع غيرُ مُصَرَّح بها فى «السماع الطبيعى» تصريحا بالفعل ، بل بالقوة . فمن لم يتقدم أولاً و يمخض معانى « السماع الطبيعى » عن زُبَد تلك الفروع ، كان مُفَرِّطا فيما يحاوله من فهمه ، وعَرَض له ما عرض لفلان وفلان و يَحْيَى النحوى . ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة ، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها ، وحَمَلوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حَمْلاعَسُوفا . و <أما> نحن فقد أوضحنا هذه المتوسطات بين الكتابين ، ومن وقف عليها وَجَد جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة . والذى استخبرَه من حالى فى التعرض لمثل ذلك : فأخبرُه أنى كنت صنفت كتابا سميته « كتاب الإنصاف » ، وقَسَّمت العلماء قسمين : مَغْر بيين ومشرقيين . وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدَد[٢] ، تقدَّمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسئلة . وأوضحت شَرْح المواضع المشكلة فى الفصوص إلى آخر « أثولوجيا » ، على ما فى أثولوجيا من المطعن[٣] . وتكلمت على سَهْو المفسرين ، وعملت ذلك فى مدة يسيرة مالو حُرِّر لكان عشرين مجلدة . فذهب ذلك فى بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر فيه وفى تلك الخصومات نزهةً . وأنا ، بعد فراغى من شيء أعمله ، أشتغلُ بإعادته ، و إن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذلك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة . (٢) ن : اللداد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك فى صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو ؛ راجع بحثه : « أفلوطين عند العرب » ، ص ٢٧٢ تعليق ٣ ، ص ٢٧٣ . P. Kraus : *Plotin chez les Arabes*, Le Caire 1942.

تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكننى ذلك ، ولا لى مُهْلَته[١] ، [٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَعظم فيه الاعتقادُ ، ولا يُجْرَى مع القوم فى ميدان . فيكاد أن يكون أفضلَ مَن سَلَف منَ السَّلَفِ ، ولعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادةٌ وإفادة . وليعذرنى فى تشوش الخط وتموُّج الحروف ، فما توليت مخاطبةً بيدى منذ سنة وسنتين لأمراض نَهَكَتْنى وطالت علىّ وامتخرت هُنانتى[٢] وكانت أقعدتنى وكَفَّت يدى عن الخط والكتابة . فهذا أول ما كتبته ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمَتّعنى به ، ورأيُه فى ذلك مُوَفَّق إن شاء الله :

(١) النفوس المفارقة ، لِمَ لا يجوز أن تكون عِلَلاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هى كَفَت فى وجود النفوس عنها عند الاستعداد — وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواه مُسْتَغْنًى عنه ، فليس بعلة . لكن لا فرق بين المستغنَى عنه و بين المستغنىَ به ؛ و إن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . و إن كان أيُّها اتفق ، فأيها اتفق ليس بعلة ، فأيُّها اتفق يجوز أن يكون مستغنىً عنه بغيره . فكل واحد عن غير علة .

(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، و يجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل[٣] شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف فى نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا[٣] استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيُّلَ مضىء ضعيف يشبه الشمس ، فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس ،

---

(١) المهلة = التُدَّة .

(٢) الهنانة بضم الهاء : بقية المخ والشحمة فى باطن العين تحت المقلة ، يقال « ما به هنانة » ، أى ما فيه خير ، وامتخر العظم = استخرج مخه .

(٣) ستَرد هذه الفقرة بعدُ فى ص ٩٢ ا من النص الأصلى .

فيعرض مثل ما يعرض فى اليقظة . لـكنك قد تتخيل الشمس فى اليقظة تخيُّلاً غير صحيح ، لأنه ليس كلُّ تخيل مستقصىً كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والمشاهدة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شىء عن المقابلة ، كما أن المُبْصِر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شىء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بتمثُّل الحد الأوسط . والمشاهدة ملـكة و إن صحبها الحد الأوسط ، فـكأنه[١] غير محتاج إليه .

(٧) لِمَ صار المحسوس القوىّ يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث فى المـادة كما يفعل اللون القوى والصوت القوى ، والآخر لأن كل متمثِّل يبقى زمانا ؛ فإن بقى بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف فى جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميز ين فى قابل وغير منطبع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه فى الذهن ، فحقيقته مُتمثّلة فى ذهنك ضرورةً . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها فى الأعيان و يلحظه ذهنك — فالمعدوم لا يدرك ؛ و إما أن يكون فى ذهنك ، وهو الباقى ضرورةً .

(٩) الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل معا المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولـكن النفس منّا تشتغل بشىء عن شىء ، ولا يخلو عن مجاذبة حسّ أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشىء المتجرد الذى لا يخالطه [١٧٠ ا] قوةُ الانفعال يكون محقَّقاً بصورته ولوازم صورته ؛ و إنما يكون الشىء عقلاً من حيث هومتحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شىء صار ذلك الشىء عقلاً به ، و إن لم يُضَفْ إلى شىء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلا . ومثل هذا الشىء لا يَغْشى ذاته شىء غريب ، فلا يغشى ذاته مانع عن هذا التجرد الذى يكون للشىء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورةً من أحواله . فإن كان يغشى ذاته مانع عن أن يكون عقلا أو أى شىء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشىء ، فهو شىء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يغشى ذاته شىء غريب ومن شأنه أن ينفعل ، وهو الشىء الممنو بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشىء المـانع عن أن يكون عقلا المادةَ ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

(١) ن : فـكانه .

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا ينفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نعقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا و بين ذواتنا آلة فى أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هى المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة و إنما توصل إلى المفارق .

(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقا ، لأنها ليست واجبية مطلقة ، بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تُقارن جوازَ العدم مطلقاً والذى يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشىء وحقيقته على نحوٍ من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا المُدْرِك لنفسه شىء له إضافة ما إلى ماينزع عنه أو يلقى عليه . و إذا كانت القوة هى المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كالفاعل بوجْهٍ ما ويكون لولا هو لما كان الشىء بهذه الصفة ، و إن عدم سائر لواحق الشىء ، فهو الذى إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التى بها يُدْرَك . والمُدْرِك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بالعَرَض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن هٰهنا يمكن أن نعلم أنه لِمَ صار بعض القوى يدرك ، و بعضها لا يدرك[1] .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرِّق موضوعها لم يُبْصَر متصلا .

(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل فى قوابل مختلفة ، كان حكمه فى كل واحد من القابلين غيرَ حكمه فى الآخر ، فلا يكون فى القابل الأول كما فى القابل الثانى ، فلا يكون الأول هو الثانى ، فلا يكون المعنى مشتركا فيه . فلِمَ فُرِض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوابل أخر بل القوابل تلك بأعيانها ، وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتُصِر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه فى القوابل <الكائنات> العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان فى الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كلٌ واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، و إن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهى بحسب الأمور الخارجة و بحسب الأعيان غيرُ مختلفة . و إنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجعَل لها تجريد أيضا

(١) راجع بعدُ ص ٨٩ ب من النص المخطوط .

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجْعَل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأُوَل حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلافَ فيه . ثم لو كان قيامُه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد فى قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخُلْف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخُلف ، هى العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه فى هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثُلاً عن القوابل والموضوعات الأُوَل إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول المعقول فى العقل قد سُلِّمَ على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فعسى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلا ، ومع هذا التعقل يكون حاصلا على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول فى القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف فى الكم والوضع ، وغير ذلك زائدٌ على معنى المقارنة . وإذ لا قسم إلا هذان فلا حصول فى القوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل فى جسم إلا ويلزمه كَمٌّ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهذا هو الذى كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجْعَل لكان فى الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هى معقولة . فلو كانت مع هذه المخالطة معقولةً لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا تكفى فى تشخص القوة ما لم يتعلق بها الوضعُ . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوعُ الشركة فيه فى آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه فى ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه فى ماهيته ثم يكون غيرَه .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم ينفعل من حيث يفعل انفعال التغير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته المقوِّمة ، فيجب أن يتشخص بِعَرَضٍ ؛ وليس بعرضٍ يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقي بعرضٍ يطرأ من خارج : وليس مما يتبدل ، فإن العلة المعيّنة لا تبطل و يبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقا لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المغتذى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لهما جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن المغتذى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة المماسّة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ و إن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولى : المناسبة ، أن ما يَتعلّقُ وجودُه بفاسد فهو عُرْضة للفساد ، وما يَتعلّق وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصُّها التى لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع فى الهيولى وحده إنما يهيئ لقبوله مايؤثر فيه تغير مزاج فى هيآته ؛ وماهيته ، و إن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفى فى التهيئة لقبوله ؛ بل لتهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلستُ أدركه . وذلك التمثّل إما فى نفس الوجود ، و إما فىّ أنا . ولو كان فى نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثلته ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره؛ والتاليان محالان ؛ فبقى أنه متمثّلُ المعنى فىّ .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست فى جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالٌ يطرأ عليها ، كان فاعلَه فيها شيء مباين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال فى جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصوّر به النفس استكمالٌ ، ومن حيث تُتصوَّر منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائما ، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئا غير ذاتها كانت دائمة الشعور : بأنها[1] تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن[2] قال قائل : إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى و إن مزاج المشايخ أوفق

---

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ(نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

القوة العقلية فلهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردو يبس ، و إما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضا فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب فى المشايخ حكم[1] ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة فى البدن لكان لا يضعف البدن إلا و يضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالمقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعلة لما[2] لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذى يدخل على الحس من طول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التى تحدث فى البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لِمَ لا تدركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفعل عن الألوان ، واللون عند المماسة لا يفعل فيما يماسه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسّر . الشعاع من شأنه أن يجعل القابل القابل بكيفية اللون القابل[3] .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل فى نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعلة واحدة معينة ، و إما بعلل لها عدد معين . والمتعلق بعلة واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومُشاكلات فيُخَصّ به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعدّ لا عرض لها . والمزاج الإنسانى ذو عرض : أَخَذْته نوعيا أو شخصيا ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثيرة التى تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التى لا عرض لها نفوسٌ كثيرة بالعدد أيضا تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر فى أن يتعلق به و يوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشدّ والأنقص حتى يكون الأشد منسوبا إلى علة والأضعفُ إلى أقل منها ؛ وليس يجوز أن يعتبر للعلية وللتعلق عددٌ مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس فى عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً فى التأثير ، فكل

(١) وفى الهامش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعدُ ص ٩١ ا من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلول دونه ، فلا شيء من العدد شرطٌ[١] فى وجود المعلول ؛ فلا شيء منه علة . و إذا لم يكن للآحاد مدخل فى العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن آحاد الجملة علل للجملة ، وعلة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكنا كونُه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وَجَب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجبا عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه اَ يجب عنه بَ أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] اَ يلزم عنه ما ليس بَ[٢] ، كان من حيث يلزم عنه اَ قد يلزم عنه لا اَ ، وهذا خُلْف . وإن كان يلزمان من حَيْثَيْن ، فإما أن يكون الحيثان لازمين لذاته أو مقوِّمين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ و إن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام فى اَ و بَ .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل فى نوعيته ، فضلا عن الشخصية ؛ والشخص المتنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كلَّ ساعة ، تكون حاله متغيرة فى الخلق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المنبعثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسرى . فما الذى[٣] يعيد الثانى إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حميت وسخنت ، فإنها تبرد إذا فُقِدَ سبب السخونة ، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتران النار بها ، فهى تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أُجيب : المعنى المعقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣٨) ما الذى يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض فى الممتزجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا يتفرق فى جسد الميت الأُسْتُقُصَّات بعضها عن بعض ساعةَ مفارقة النفس ، و ليس هناك ما يحفظ ذاك الاجتماع ؟ وما الذى يمنع أن يكون سببَ اجتماع هذه الاستقصات فى الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أنّا نحن الذين شاهدنا ماشاهدنا ، وحفظنا ماحفظنا ؛ فسبب جزمنا

---

(١) ن : شرد . (٢) ن : باَ . (٣) فوقها : مما .

جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله ففينا شىء لايتحلل منه شىء ولا يستبدل شيئا بدل ما يفسد . فإنه إن كان فينا مثلُ ذلك ، ففى جوهرنا ما لايغتذى ولايحتاج إلى بدل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تغتذى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شىء يتحلل منه . وإن كان شىء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضا مستحفظا بصورة[1] حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لاشك فى وجوده بحسب ماينا فى جواب هذه المسألة فى ورقة أخرى جوهراً صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا فى كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقاسمة بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإنه لو كان صورة فى المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التى فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة : فلولا شىء عجيب وسرٌّ دقيق ، اقتضى فى كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظِر إلى الحق من جهته ، عُلِم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام فى إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جدا .

(٤٠) ما السبب فى أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو آكد وجوداً ؟ ولعمرى إن الجوهر متقدم فى الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية لجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لايجوز أن يكون قوامه بالعَرَض ولم يبن أنه لا يجوز أن يكون العَرض علة فاعلية للجوهر . — أجيب عن هذا وبُيِّن أن ما يقوم بغيره فبه يَتِمُّ فعله .

(٤١) الجسم الطبيعى هو ما تكون له وَحْدة طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالفرض كوحدة الباب وحدة دار مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالفرض ، فإذن هى بالطبع ووحدتها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسْرى ، وقد ذكر أنها طبيعى ، فإذن مايصدر عن قوة فيها ، ولايصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ف — وكأنها مصححة هكذا : فصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل فى «كتاب النفس» عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة فى آلة جسمانية ماهذا لفظه : إن كان تَحَلُّ الصور المعقولة جسما فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . و ليس كلُّ صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصِّل معنى ذلك ولا سياقة البرهان ولا المُحالَ الذى يؤدى إليه ولا تتمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — ينعم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هى معقولة على ما هى عليه فى الجوهر العاقل ، و إذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هى فى العاقل . فإذا عُقِلت كذلك عُقِل الفرق لامحالة بين الاثنين و بين المجموع و بين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب مايكون كما هو فيه وكان ذلك داخلاً فى المعقول ، أى فى ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضا أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشىء و بين ما ليس هو ، أى بين الكل و بين الجزء ، و بين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هى أن تكون فى الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة فى المعقول هو أن يكون لها فى ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكنا فيها الغيرية كونها ممكنا أن يحدث فيها فى العاقل لها غيريةٌ ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكنا أن تنقسم فى المعقول هو كونها ممكنا أن تتغاير فى المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعقل فى قابل للانقسام إلا بحسب الشكل و القدر والعدد . لكن للصور أن تتعقل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعقل من تلك الجهة فى منقسم فهى قابلة للتغاير والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها فى المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافا فى المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل فى المعنى — ليس فى القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل فى كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم فى أن المعدوم لا يعاد — ماهذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شىء ، و بين ما هو مثله ؟ والخصم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شىء لا يوصف بأنه كان موجودا ثم عدم فى الأعيان ثم وجد ثانيا ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المعدوم موجودا . والجواب : إذا وجد الشىء وقتاً ثم لم يُعْدَم واستمر موجوداً فى وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِم وعُقِل أن الموجود واحدٌ ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا أحد الواحد الزمانى . وأما إذا عُدِم فليكن الوجود السابق اَ وليكن المُعادُ الذى حدث بَ ، وليكن المحدث الجديد جَ ؛ و ليكن بَ ، فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف جَ إلا بالعدد مثلا فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بَ عن جَ فى استحقاق أن تكون اَ منسوباً إليه دون جَ ؛ فإن نسبة اَ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا فى نسبته الذى يُنظر : هل يمكن أن تختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعل اَ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبَ دون جَ لأنه هو كان لبَ دون جَ ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لجَ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يَبْطُلَ من وجوه أخرى سواء سُلِم له أنه لا شىء من حيث هو ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد فى الحال ؛ وإذا سُلِّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذاتٌ ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود و بين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له اَ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعَادٌ[1] . وإذا كان المحمولان الاثنين[2] ، يُوجَب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاشيئا واحدا ؛ و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره

(١) س : معاداً (٢) س : الاثنان

فى نفسه ذاتا واحدة بقى له الاثنينية الصرفة لاغير . والحال فى الوجود المتكرر كالحال فى الذات المُعادة . ولم لا يكون الوجودُ نفسه مُعَاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يَهْرُب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وليست بشىء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خُلْفٌ ، — قول ملفق يفحصه البحث المحصِّل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقَّت به ، فمن يجوِّز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوِّز أن يعاد الشىء الموجود فى وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشىء [١٧٣ ا] والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْد ، لأن العود يقتضى اثنينية الوقت بالعدد ، فالموجود فى وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويُجَوِّز ذلك فى أشياء ، فمؤاخذٌ بما يطول ذكره .

(٤٦) والمشاهدة توجب أن يكون اشتمال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتىٌ[1] . فإنا لا نتحقق أن المدرك منا هو ما هيتها على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لماهية النفس الناطقة التى لنا بالعدد أو لآخر بالعدد . فإن كان لآخر بالعدد ، فالمدرك آخر بالعدد ، فنكون لسنا ندرك أنفسنا وأن نفسى من شأنها أن تدرك المعقولات بل شيئا آخر ، وإن كان هو هو فبيِّن أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصا .

(١) س : ذاتيا .

(٤٨) بعض الماهيات هى لغيرها ، و بعضٌ ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصوَّرة فيما يعقله وهى حاصلة لما يعقله ، و إن كان لا ينعكس : فليس كلُّ ما تحصل حقيقته لشىء يصير به الشىء عاقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هـذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيَّلة وقد تكون فى الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أنفسنا ، سواء كان طبعا أو كسبا . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئا لحقيقة ذلك الشىء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها[1] ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقةالشىء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا لكل شىء وليس كل شىء يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التى بها هى بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرةً شىء ومرة ليس ذلك الشىء ، وهى واحدة فى وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادةُ شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقا ، وهو أن وجود ماهيتها التى بها هى معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها . وهذا أجلُّ ما أعرفه فى هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فِقْدانُ التصور . و إذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة فى وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته فى هيولاه ؛ و إذا استحالت قوته فى هيولاه كان استحالة للهيولى ، ولم يكن هو بالقوة أصلا كان شيئا هو ممكن

(١) فوقها : لنا .

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئا يمكن أن يوجد هُوَ له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب] الإمكان في ذلك الشيء . وإذ وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلا لم يعدم ، فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته له . فهذا ممكن . وليس هـذا كالوجود ، لأن الموجود في غيره موجودٌ في نفسه ، وليس المعدوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس إمكان العدم في غيره إمكانَ العدم في نفسه ولا مقتضيا له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لهـا حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنـا . فلذلك هذه ليست بعقول .

(٥٤) ليس يتعلق الـكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظةٌ لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المعدومة تعقل بل هي فينا . وليس الملاحظةُ وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسلَ إلى غير النهاية . إلا أنّا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبيها بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنـا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفتَ ما يوجبه الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون هي المشعور بها ، فحينئذ لا تـكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن المشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيـكون الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصـورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك ، فليسا يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراكُ الا تحقق حقيقة الشىء من حيث يدرك ، وهو معنى الشىء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يُجْعَل الشعورُ نفسَ حصول الأثر ، أو شيئا يتبع حصول الأثر . فإن كان نفسَ حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئا يتبعه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشىء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشىء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج فى أن عَقَل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فحصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو ذلك الذى بحالٍ أخرى . وكلامنا فى نفس الماهية وجوهريتها الثابت فى الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للمس المحسوس نحوٌ من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والمركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدهما يُنسب المفارقة والمقارنة إلى شىء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك فى النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التى له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو فى المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المعلول الشخصى بعلة شخصية و يبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أوضعف فقد حصل نوع آخر . و إذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجودُ المعلول تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بَطَلَت . والشىء الشخصى لايخلو إما أن يتعلق بالشىء الشخصى الذى هو علته ، أو لايتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ؛ و إن تعلق به فمن شرطه وجودُه . وأيضا فإن جزء العلة ، و إن لم يجعل وحده علة ، فإذا فُقِد هو فقُدَت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو آ بَ وطرفاه بياض هو آ وسواد هو بَ إذا نزل إلى حَ و لم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى دَ فإذا نزل إلى دَ لم يتغير أيضا نوع حَ ، لكن نوع حَ هو نوع آ فلم يتغير نوع آ ، و كذلك لينزل على ذلك النمط و ينزل إلى بَ ولم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لامحالة عند التغير وتجىء كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها لامحالة بشىء ، و إلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فَصْلى و إما بمعنى عَرَضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كيفيته ، و إنما تغير بمقارنة ماليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لايجعل نفس السواد متغيرا ، و هذا لايمنعه ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلا فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكمٌ فى نفسه و يصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يَبْس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصراً فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس فى أن تُفَرِّق الغذاء وتُنْضِجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون معين يطرأ عليه تحريكٌ مخالف له قاسِرٌ إياه مؤذٍ له — فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللمس بتوسط المزاج — و من المعلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة وهو نفس هـذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه ، فالمدرك هو الطارئ .

(٦٤) تفريعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يُضحك ممن لا يَعقل ولا يعتبر أنّا فى حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمانع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تتأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع فى حال الرعشة لتداولهما السلطان والقوة ؛ فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجبه سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرَض نفسا و مزاجا فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون و الهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيرَه . وليس يُلتفَت إلى من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا ، و إذا حصلت الإرادة ، غيرَه . وليس يُلتفت إلى من يقول أن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإنّا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلٌ إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحِيَل بها تتأتى حركاتنا الإرادية ، و ليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تَبين كيفية اجتماعات العناصر فى المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصر وما يجرى هـذا المجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحافظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياسا على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة فى جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، و الاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الإجتماع ، لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم يَغْنَ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سببَ الأخلاط فى بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم ، لكان لايتحرك بعد الولادة إلى كمالاتها ؛ والجسم بما هو جسم لايتحرك ، فإذن يتحرك بقوة فيه . ولو كان سببَ هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السماوية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل : إما على سبيل اللازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كمالاتها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس فى العناصر بل فى المركب منها ، فلا يكون وجودها (١) فى موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً فذلك فى موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تتصرف فى موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المنىّ ثم تمزج الأخلاط فى المنى مزاجا ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبدل ، وليس فى جوهر المنىّ واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسرا أو حصراً ، بل فى المنىّ روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها فى المنىّ مع سائر ما معها شىء غير جسمية المنىّ ، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع تحلل ورَقّ بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر و الحر المحلل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ، لفعلت بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ها — ما ، أى وجودٌ ما .

الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شيء من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عَظْم ولا لحم ولا عصب ، و إن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات ، والآلات أيضا معلولة للمزاج ، نُقِل الكلام إلى الآلات . فالقوة المحركة هذه حالها . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تحرك إلى جهة واحدة ، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة فى جسميته ، أو حاصلة فى أطرافه كالبياض والضوء ، أوْ لا فى جسميته ولا فى أطرافه . فإن لم يكن فى جسميته ولا فى أطرافه فليس موجوداً فيه ، و إن كان فى جسميته أو فى أطرافه فأىّ جزء أخذته من الجسمية التى هى فيه بالذات لم يَخْلُ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأوّلاً ، بل فى بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة فى الأطراف المنقسمة : فإن كان فى طرف غير منقسم كالنقطة ، وجب أن لا يكون موجوداً فى الجسم الكُرِىّ الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة قبل الحركة . وأيضا قد بيّنّا أن النقطة وحدها لا تكون حاملةً أولى لقوةٍ أو صورة فى « كتاب النفس » ، فليُقرأ من هناك . فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا فى أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل ، بأن يقال : إنه موجود فى الجسم ولا يوجد فى أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد فى أجزاء الجسم ، ولكن ليست مشابهة للكل لأن للكل تركيبا ما .

(٧٢) الهيولى يلزمها التحيّز ضرورةً فى طباعها عن الوجود بعد لازمٍ آخر لها من غيرها لا حق لها ، فتَخَمَّن أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من الغير لكان يجب لها مُحال وهو أن توجد غير متحيزة .

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام : إما أن لا يكون معلولا — فما قولك فى وجود الحق الأول ؟ و إما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول .

(٧٤) نقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥ب] معلولا » — ليس : « و إما أن يكون غير معلول » ، بل : « و إما أن لا يكون معلولا » . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لا أن كل وجود ليس بمعلول ، كقولك : و إما أن لا يكون الحيوان ناطقا . ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له فى الأعيان . فإن عنى بالعام الوجودَ من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوبٌ عنه كلُّ ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوِّماته ، فإنه لا مقوِّم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأنها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة فى المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بوساطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كيفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له فى هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شىء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع العلل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالةٌ ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجملة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرحُ هذا فى كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا المخالط إن كان هو وجاز المفارق بالشخص فما به يتشخص فى الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق فى النوع فإن الجائز على شخصى نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والمنى لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق فى الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئاتِ وضع الجنين فى رحمه هيئاتُ اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزراقة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلاً ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محفوظة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل فى المنفعل البسيط فعلا غير مختلف .

(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتفعل إما إحالة و إما تحريكاً ، وأعنى بالإحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو فى الكيف أو الكم نحوُه .

(٨٠) للمزاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأُوَل ، هو واحد أو مركب من واحدين أحدهما الفاعل ، والآخر المنفعل ، وقد صيره التركيب كشىء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشىء واحد ، و إما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يَخصُّه على نمط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه معين أو مُعَوِّق لزم إما اشتدادٌ فيما يفعله و زيادة بالمعين ، و إما ضعف ونقصان وفتور بالمعوِّق ، و إما مع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفى هيئة واحدة .

(٨٣) اَ وبَ وجَ ودَ وهَ وزَ ، مجتمعاتٍ ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التى تُخلَقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فالمزاج الذى يحركهما يحركهما إلى جهة واحدة ، فالعينان و اليدان غير مختافى الوضع ، هذا خلف . فليس المزاج يحركهما ، لا مزاجُهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب مُعين ولامعاوق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التى تختلف فى الجنين وضعًا ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع مُعين مزاجى فَعَل فى البسيط احتلافا ، وهذا محال ؛ و إما أن يكون من جواهر مختلفة . و تلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق فى المنى الذى منه يخلق مجتمعا بأسره ، أويكون كل ركن مشوقا فى غيره ثم يتميز . فإن تحكم متحكم وجعل مادة كل عضو ينزرق مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الانزراق ، و إما أن لايوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، و إما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقا

والمزاج المولد فى الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقعاً واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع فى مادة واحدة اختلافُ شكلٍ وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات و إن كانت مبثوثة فتحريكها إلى الاجتماع فى موضع واحـد أو موضعين تحريكٌ مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى فى تـكون المنى حيوانا إنمـا هو فى الباطن ، فإن فى الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، و بعد ذلك يستحيل ما يلى من خارج وقد بان فى البذور أن الفاعل الجسمانى يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسما و يحيل الأقرب إليـه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سببا لتكون الجنين لـكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمازج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيدٍ سوّاق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أمراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زمانا ، إذ كان لا يجوز أن يوجد و يعدم فى آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل و يُحْدثه[1] الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ و يلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، و الثانى مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبةٌ هيئةً عقليةً لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبة تركيباً نفسانيا كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة فى العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطةً لنقصان الجوهر لا للـكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، وللمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الـكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوما [٧٦ ب] يروز أن النفس تأليف نظير الشىء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

(١) مهملة النقط .

للمزاج الحافظ للممتزجات حتى يرتقي بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجا فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتهما مثبت لتتفاعل وتنفى عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن فى كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن فى أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات فى الآخر ؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيوانا بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقى آنا لاتتصل به حياة مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظرآته : هل يجوز وجوده فى العقل أم لا ؟ وليس كلا منا فى مثله بل كلا منا فى الأشخاص التى تنمى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقى زمانا فقد جاء الثبات ، وإن بقى آنا ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصه فى مدة ، كالشىء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافعة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بعدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الغالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذن لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتخيلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنيا أو زمانيا . فإن كان آنيا فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانيا فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذن لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شىء متميز من جملة الأشياء التى فى العالم أو فى جنسه . فإن الماء المفرز قد يكون مجموعاً فى إناء فيكون شخصا ، ويكون مفرقا فى آنية فيكون أشخاصا ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه فى تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأُخَر . ولا مانع من أن يكون للشىء شخصيتان ووجهان [١] ؛ يعرف هذا من باب التشخص فى كتب البذور .

(١) س : ووجهين .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود .ـــ إن عنى بالقوى القوى كيف اتفقت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز أن يكون لها وجودٌ أصلاً فلعله غيرُ واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة لا تبطل ولا فعل لها فليُتأمل الحال فى هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والمتخيلة والمحركة فإن ذواتها منطبعة فى المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين فى البذور وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط و يفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى فى نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول فى المحسوس ولكانت [١٧٧ ا] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى . فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع فى الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جُرِّد عن الموضوعات والمقارنات كلها لما كان إذن ألبتةَ القوةُ العاقلة معقولاً ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرِّد بحسب اللواحق الخارجة دون مقارنة القوى العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مُهَيَّأ التهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة معقولٌ بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولا بالفعل جزء من كونه معقولاً بالفعل لى ، كما يكون المعنى البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف فى المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلافٌ ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل غير مختلف ، وإنما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضا مجرداً عن الاختلاف ، وموجود بالفعل فى المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور فى جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقا من حيث هُوَ المشترك وهذا لا يمكن — وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لِي ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

(١٠٣) الشيء لا يكون شرطا لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تَرَكَّبَ منه .

(١٠٤) إن تَقَرَّر المعنى العقلى البسيط فى جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والعَرَض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطا لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .

(١٠٥) البرهان على أن النفس قبل المزاج : — المزاج مزاجان : مزاج البذر والمنىّ ، ومزاج المخلق حيوانا ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالمخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج المخلق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس المخلق الذى ذكرناه فى البذور ، والفاعل قبل الفعل .

(١٠٦) المنىّ موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والمخلق حيوانا موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .

(١٠٧) تحرير البرهانين المشرقيَّيْن فى أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمانية .

(١٠٨) ما البرهان على أن ما يَعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوِّم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل فى معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .

(١٠٩) الغرض فى إيرادنا هذه المقدمة فى بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أنّا نعقل ذاتنا دائما ، بل أن نبين أنه ليس السبيلَ إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعلٌ تفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .

(١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى لم تتهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؟ لأنها لو لم تحتج فى العقل بالملكة وحصول المبادى لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يُتوصل إلى المبادى من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج

إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذى لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شَغَل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحدُ ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تعقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصوّرة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيانُ أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم فى المنقسم ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هى المحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يَسخن ، وإما بالملازمة كما يعتقد فى المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة فى وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوما ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلا تارة أنفذ فى المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقدارا دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ فى البُحْران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقى ، و إما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك و بقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة فى المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث فى الشىء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَعْرَىٰ من مخالفة ما هو دونه فى الاستعداد ولا يخالفه فى الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف فى الميل بالفعل لم يختلف فى الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرُ مثله باردٌ .

(١٢١) قد يقع اختلاف فى الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كمالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، و إما أن يكون إلى نسبةٍ ما بينها محفوظةٍ إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت فى عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، و إما للموضوعات المتحركة .

(١٢٣) إذا كان المحرك واحداً والمادة غير مختلفة والغرض واحداً ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة . — إذا كان الغرض واحداً ، والمادة مختلفة اختلافا متباعداً وليس استعمالها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفا اختلافا متباعداً فى هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعدا والمسئلة بحالها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفا اختلافا(١) متباعداً ، و بالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجتمع لا اختلاف فيها : إما مطلقا ، و إما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الغرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفا .

(١٢٤) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الغرض ، إلا أشباها فى كل شىء ما لم يعرض سبب خارج ،

(١) مكررة فى الأصل .

أو أشباها فى النسبة دون الكم إن كان هناك عون فى المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ماينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهى إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلفة فى القوة والتمكن .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثانى لكان تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من غير الفصل الذى يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقى كفاية الحياة ، لنزف البدن فإذن هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعداً . فأما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقعاً لم يقع اختلاف أصلا كما عُلِم .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سببا لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المباينة لاتختص بمنفعل دون منفعل ، والمحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمباينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع فى جسم ، لم يخل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨ب] وقصد ،

و إما على جهة لزوم . و إن كان بمباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً و إما أن يكون جزئيا ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كليا . وقد بان فى البذور أنه لايلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن الرأى الكلى أمر جزئى بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريكٌ ما فى التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقا ، أوغيرمفارق . فإن كان مفارقا فالكلام لازم ، و إن كان غيرمفارق فإما أن يصدرعنه وهومستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لايجوز أن يكون على حالة واحدة و يلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافا ما . و إن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقترن بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى و إما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غيرمستحيل . فبقى أن تكون استحالة مقارنة للارادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضعٍ ما يفرضه مع تخيُّلٍ ما علةً لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو متشبه ، فيكون المفارق يُحرِّك كما يحرك المطاع ، والمتشوَّق للنفس المطيعة والمتشوقة ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون المفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير متناهى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، و يكون انفعاله المتصل سببا لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم السماوى علة لانفعالات أُخَر متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علةٌ ما قريبة أو بعيدة لحركةٍ ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، و إنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل فى حد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الغائى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلىٌ بتأثيرها فى النفس السمائية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع عقلى أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غائى ، لأنها متشوقة لأن يتشبه بها وفيه شر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هى القوة التى يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طعم أو رائحة أو خيال منهما ، فتنفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شىء آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذوات فى أنفسها ، و إما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة فى الذوات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، و إما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، و إما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تحيزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع فى المتصور منه شركة .

(١٣٧) المتصوَّر من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصوَّر عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، و إما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، و إما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة فى الجانبين ، و إما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة المباينة لا تجعل الشىء ممتنعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين[1] ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارض لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الضرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصورَ عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

---

(١) س : أخوان .

المنسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء ممتنعا عن إيقاع الشركة فى التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذاً بها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أولاً كما للأجسام ، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التى يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع التشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثانى .

(١٤٣) التشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذن يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوِّم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون للموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو فى جهة من أحدهما هو فى تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له فى الشخصى .

(١٤٧) التشخص يقع بمعنى نسبى تحيُّزى ، وأيضا يقع بمعنى قد تشخص أولاً ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضا النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التى لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فماهيتها غير متفرقة أشخاصا فى الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها فى الأعيان تكثُّر بالشخص بعد تأحُّد فى الماهية النوعية .

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين فى زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقترن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعا عن المثل الموجود . فإذن الشيء الذى ليس بزمانى بذاته أو حاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصى بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه .

(١٥٢) طبيعة الجسم الذى لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بتشخصه و بوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها . فإما أن يكون فعلها شيئا قابلا للقسمة ، وإما غير قابل للقسمة ، والقابل الواحد للقسمة ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضا متعلق بوضعه ، و إن كان غير قابل للقسمة وهو فى قابل للقسمة كذلك ، و إن كان غير قابل للقسمة عرض ما سنقوله .

(١٥٣) لايجوز أن يكون ماينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير فى المعلول البسيط لأنهما من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئا من جملة المعلول للكل ، وما لا ينقسم لايوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لايجوز أن يكون ما لاينقسم علة لوجود ماينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئا فشيئا مثل الكيفيات أيضا التى يبتدئ وجودها من جهة وضع العلة ثم يفشو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً فى المعلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يجز أن يكون تأثيره فى الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد فى الأبعد وهو مثله ، ولا فى الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلا قليلا من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن فى زمان قصير ، وتحقق أنه فى زمان مراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبطأ ظهر زمانه وفشوُّه فى الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلا كنصف محركى السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف المعلول ، و إن لم يكن بحسب اعتبار كل المعلول فى بعض الزمان .

(١٥٦) قد يمكن أن يُؤتى ببرهان كلى على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، و بشخصيتها تعم كل شىء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة المعلول إليها بشرط خارج لعلة إن كان شرطٌ ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليته بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فــكلاً ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطا فليس تصير العلة مستحقة للعلية بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجودا مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لاتستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذن ليست تكمل علة إلا بتوسط ما به يتشخص ، فإذن ليس جسمٌ ولا صــورةٌ جسمية منقسمة ولا عرض علةً لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذن مفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) المعلول المنقسم يجوز أن ينسب كلُّ جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمةً كانت أولم تكن ، لأن الذى يقوى على الــكل يقوى على البعض ، ولايجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الــكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالا .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحده وتشخصه لذات ماهيته ، وهوالذى يجب له وجوده فى ماهيته ؛ و إما أن يكون تلازُمٌ لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أوماهية الشمس مثلا . وهذان فإن ما يقتسمهما يستحيل أن يقع فيها شركة ، و إما أن يكون بعارض لا حق فى أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .

(١٦٣) مقارنة [٨٠ ا] الأعراض واللواحق المادية على وجهين : أحدهما كمقارنة الصور والأعراض للــكم والوضع ، والآخر كمقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئا موجوداً بذاته أو فى موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الــكمّ والوضعُ لم يجز أن يقال إنه بقى ذاته إلا صائرا غيرمنقسم وغيرمشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التى نفرضها فى السواد غير موجودة ، فــكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر فى أمر الآخر شيئا .

(١٦٤) التجريد العقلي أعني المهيّئ لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى . وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .

(١٦٥) ما تتشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، و إذا كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ماهيتها المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تتشخص به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، و إلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدةٌ ما للمعنى ما يَعْسُر أن نسميه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذن ليس له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل محصل مجرد في عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مباين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتنا لأنها غير مباينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مباين لمجرد ، و بهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يكفي في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، و إلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم المجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركا فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليُتأمَّل .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم الفعل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ما هو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنْقَضُ بأن المفارق أيضا كذلك ، فإن المفارق لا يكون بالقوة مخالطا ، كما أن المخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخصٌ ألبتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة و إصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما فى شىء راسخ فى طبيعة الشخص ، و إما شىء من خارج .

(١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المعدومة تُعقَل بل هى فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثا ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أنّا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التى هى محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة فى الخيال المتذكرة هى غير الصورة التى فى القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهى إذن حادثة . واذا تذكرت شعورى بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإنى أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لا شعورا مطلقا ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهى تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة فى الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة المُبْصَر أو المتخيَّل فى إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم فى إحدى القوتين : فإن للمُبْصَر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر فى نفسك فى ذاتها .

(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فمعناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فمعناه أن الشاعر غير المشعور به ، و إذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته فى آلته أو فى ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايسة بينها و بين مثل لها ، ولا يصح ألبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورةٌ أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية فى جميع أفعالها فيُتَذَكر فساده بما يُتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت منطبعة فى النفس لم يَجُزْ أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقى أن تكون فى حال الغفلة

غيرحاضرة للنفس ، فهى حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لـكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الهو هو الذى بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لايدركه ولا يناله إلا أن يُخْطِرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضا ليس يكفى فى تصور ذات الشىء غيراً أن يتصورذلك الشىء ، بل أن يخطر بباله شيئا آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو فى الهو هو الوفاقُ .

(١٧٨) الذى أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُمَيِّز أو تُعْلَم أو يخبر عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع فى شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والمحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذن لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسببٍ مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التى تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمانية طريق واحد ، وهو أن الذى أحوج القوة اللمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [٨١ ا] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذى أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال فى الصلابة واللين والخشونة والملابسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمانية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلا لا يستغنى مدرك المقدار عن شىء متقدر . والذى يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وَجَب أن يحترق الحس المشترك والخيال فى إدراكهما لحرارة قوية كالحال فى قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأثرُ من الحرارة فى هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محرقةٍ حرارةً قوية محرقة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكها بحرارة قويةٍ أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلا ليس انفعال أنامل إبهام الرجْل عن الصلابة واللين والخشونة والملاسة كانفعال أنامل اليد . فكما أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذى لا يحرق مدركا بحرارة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ! فالاعتدال هناك فى الغاية ليس كما فى سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرجه عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا فى الغاية ، وكذلك الحال فى الألوان الحاصلة فى القوة الباصرة أو فى الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر فى غير المبصر . فلو أن لامسا يلمس الأثر الحاصل فى الحس المشترك من الحرارة القوية بشىء من آلات اللمس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما ينفعل عن المدرك فهو آلة ، وإلا وجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالةٌ ويحصل له حالةٌ .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة فى الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتمام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو فى ذاته صحيح .

(١٨٣) الذى يعيد المزاج عند فساده إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة فى أمر الثابت فى الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة فى الحالتين .

(١٨٤) الشبهة فى القوة المحافظة وفى الحرارة الغريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بَدَل مايتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامى الباقى لا يكون قد تحلّل منه شىء . ثم المتحلل من المنىّ فى أول ما ينعقد شىء يسير ، ويجذب فوق مايتحللْ منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنموّ ، بل يجذب شيئا فشيئا ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ ! فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئا إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمُعارِضٍ أن يعارض فى البرهان المذكور فى « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد فى النقطة شىء ثم لا يكون موجودا فى الجسم ، قياسا على الضوء الموجود فى السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] فى الجسم ، لـكن النقطة نهاية كالبياض مثلاً . فلا يصح أن البياض عارض لا يكون موجودا فى الجسم ولا يكون الجسم موصوفا به . ونظير هذا فى السطح يوجد فى كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غـيرُ كونه سطحا ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فمحال أن يوجـد للنهاية —أى نهاية كانت— شىء لا يكون موجوداً للجسم . فأما فى النقطة فالأمر بخلاف ذلك : وذلك لأن النقطـة ليس يساويها من الجسم شىء ، وليس يصح أن يوجد فيهـا شىء غير موجود فى الجسم ، ولا يصح أن يحصل فى الجسم شىء لا ينقسم ؛ فإذن كل ما حصـل فى النقطة يكون قد حصل فى الجسم ، وقد تناهى أو انتهى بالعرض ، فالحاصل فى النقطة .

(١٨٧) النفس أول مايترعرع تباشر الوهمَ الذى هو تابع الحس ؛ وبكدٍ ما تُفْطَمُ عما يورده عليها فيرقرقه[1] لها ، ولـكن لابد لها منه على كل حال . و يصعب عليها قبول ما حكم به العقل عنـد البيان البرهانى المبنى على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعتاد ذلك وتعرف فضـله على الوهميات . ولولا ما تولاه المنطق من إفراد هـذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات مـن الوهميات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصّل لـكان الضلالُ مستولياً على كل أحد . فأشْرِفْ به من صناعة وأخْلِقْ بمن شَرُف به أن يهتدى إلى كل خافية ! وهـذا الفن نريد أن نودعه أبوابا من علم النفس ، من تدبّرها أيقن بوجودها شيئا غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ وتحقق أن لها بقاءاً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذى تديره . وأعْجِبْ بمن ينكر وجود معنى غير منطبع فى جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبر ، بل وجود جسم على الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غـيره من الحواس فأيقن بغير الحواس أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينـكر وجود معنى الجسم وعلمه بما عـلم به صحة وجود مايؤدى البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندى من هذه الاعتبارية ، أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيحٌ وجودُه . ثم دَع هذا ! هل ينكر من نظر نظراً يُعتد به أن واجب الوجود الذى هو علة الجسم وغير الجسم واحـد من وجوه : منهـا لزوم المعلولية لوجوب الوجود إن كان كثيرا ، أو كون الفَصْل علةً لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) ص : فيرحرقه . — ورقرق الماء وغيره : صبّـه — أى مايأتى به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسيا ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ، ببيان أن المعدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئا آخر ليس بجسم موجودٌ وجودَ مُدَبِّر متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثباتَ النفس ، إلا أن المذهب المعتدّ به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بوساطة المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروّح قلبك ويريحه من أذى الشبهات ، فما أنا في هذا الجمع إلا محقّق ما فهمته من الكتب ، ومتذكّرٌ ما عقلته ، ومفيد غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان وجب أن يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة ممن صنفه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصي قد يكون بنوعٍ [١٨٢] كليا بحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْنَداً إلى شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب الفلاني فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجلت ، وأن الزمان بين الكسوف و بين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم عليه مقايسةٌ إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلول لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلول من حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في زمان مشار إليه ثم يُعْدَم ذلك الزمان ويجيء زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ، فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أي كسوف كان مثله ، فإن ذاك العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك في الثاني : فإن كان هٰهنا سبب أول لجميع الموجودات ، كان علمه محيطا بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تبنة في لَبِنَةٍ ، وحتى مقام زيد في داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المخصِّصة ، ويُعْلم أنه لِمَ هو مشار إليه .

(١٨٩) الوجود لايدخل فى المفهومات ألبتة دخول مقوِّمٍ أيِّ حد ؛ فإن دخل فى مفهوم شىء، ففى مفهوم الأول فقط . والجنس لايدخل فى مفهوم ماهية واحدة فقط ، بل فى أكثر من ماهيتين . والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً فى مفهوم الممكن الخاص إن جُعِل مفهوم الخاص هو أنه غير ضرورى فى الوجود والعدم ، وإن جعل كونه غير ضرورى اسما للازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب ، كان الممكن العام من لوازمه ، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى ، أى ليس بممتنع ، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لامقوّمات إلا للسلوب ؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً[1] ليس بممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع . والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى . وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى فحينئذ يجب أن ننظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل فى الممكن الخاص ، ثم لا يكون جنسا لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولا على الواجب ، فلعله لايقال عليه قول الداخلات فى المفهوم بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا . وبقى أن تحصل المفهومات التى ليست سلوبا مجردة لهذه . وهذه مسئلة ما أهمّها من مسئلة ! ولو شئتُ لأبنتُ عِظَم شأنها ومايتعلق بها من الفروع .

(١٩٠) الأرض فى تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف ، وذلك يُعبَّر على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتتحرك ، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب و بعد ، وذلك مما يكون على التبدل دائما ، فيكون سبب التحريك متغيراً ، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل ، لكنه فى كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى ، لأنه حصل فى موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعى له ، فهو فى تغير هذا من الواجب ، وإن ثبت بحاله ، ثم الميل الذى يجعل الفلك يتبدل ، فيحتاج إلى سبب متبدل .

(١٩١) الاستحالات التى تعرض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع . فلم لايجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدِث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين[2] فى الوضع ؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعا متعينا بالفعل أو بالقوة . والذى بالقوة لايحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل .

---

(١) ص : مفهوم .   (٢) دوقها : تغيير .

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تعيُّنات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشىء منقسما فى نفسه حتى يؤثر فى الفلك بعضُ المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهما مؤثرا فى الاستحالة ، وهو توهم به تتم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والمخيِّل به يصير المخيل مخيلا . فهو إذن توهُّم مريد يتحدد بالفعل ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدودا ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلقٌ به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهامُ الجزئية شيئا بعد شىء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباينة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحركَ القريب لحركة غير متناهية قوةٌ جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مباين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زمانا غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة فى أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حَيِّز أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى حد مقدارى ثابت موجود ، والحركة فى النمو مقدارية فهى إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشىء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية فى بدن الحيوانات والنبات هى الغاية ، ومَثَلها مثل الجزء من الأمعاء . والنامى غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يَجُزْ أن يكون وضع ثابت إليه يُتحرك كان موجوداً فى نفس الفلك وضعا بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حُقِّق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يَجُزْ وجود وهم جزئىّ إليه تكون الحركة . وفى حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة فى القوة المحركة ، أعنى القوة التى فى الجسم النامى ، لأن الجسم النامى سَيّال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهنى ؛ ويمكن أن يُتمم بكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣ ا] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُعْدَم إلا و يعدم معه المقارن ، كالسواد مع المقدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم المقدار ، والسوادُ يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول العقل مقارنةً لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، و إلا وجب ما يجب فى مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقَل مجردة عما سواها كالوضع والمقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُعْدَم بعدمهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع يعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك المقدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء فى المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولية ، وجب أن يكون قابل المعقولات لا مادة ولا شيئا ماديا ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء فى المادة كوجود المقدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثانى ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صَحَّ أن يكون علا للمعقولات ، وصح أن يعقل ذاته مجملاً ، أعنى مع المشخص ، ومفصّلا ، أعنى من دون العارض المشخِّص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ و إذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجردا ومجملا .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستعد لقبول صُوَر مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فلذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذن يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، و إما نفسانية . وقد بُيِّن أنها غير طبيعية ، فإذن هى نفسانية ، والأحوال التى تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضعٌ من أوضاع الفلك معيِّنا لوجود حركة ، و إلا كان علة لعدم ذاته . والأمر فى الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجبه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، فيصير كل

واحد مقرّبا لما يليه ولا يستقيم ذلك فى الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذى إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعة ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهى إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذى يليه أيضا ، فيجب أن يكون متعيّنا بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون فى الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيدٌ ، إذ لا صورة من الصور تُعِدّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة الغريبة عن الصورة تُعِدّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان فى كليـة وجوده فى الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر فى الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين فى الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شىء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشىء بحركة . ومثل هذا الشىء يجب أن يكون مقارناً للمادة ، إذ المطلوب فى حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشىء مادىٌّ ، وكل شىء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجـه آخر على ما ذُكر فى الكتب . والعقول الفعالة هى بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون محرِّكة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئا ليس له ، فالمباشر للحركات الفلكية غير العقول الفعالة ، بل معنى مادى ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقـلا بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شىء ليس له ، وذلك الشىء مادى أو مقارن للمادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هى غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شىء خارج عن شىء ، فإنما يعرض له شىء بواسطة المـادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته مادىٌّ .

(١٩٩) الأفعال التى تصدر عن النفس ليس شىء منها بحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صِرْفها ومُختَلِطها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الانفعال فينفعل القلب ،

ولما كان حسُّه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ القوة اللامسة فى القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببى والمُسبَّبى ، واللانهاية اذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسبَّبات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثانى من معانى الانقسام فى الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التى بين الخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرَفُ عند الطبيعة من المعلول ؛ وما كان وجوده فى الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لا له فى فعله فقط ، بل له فى وجود ذاته — إن كان فى الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلول ، بل المعلول عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) البارى ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) فى ذكر الهيولى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترن بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعنى به أن الهيولى إذا حملت على هيولى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هى بعينها مشتركة للجميع فتكون بكليتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، و بعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونَه وحدوثَه [١٨٤ ا] وجودُ جوهر كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه و بطل عنها العدم ، فهو أمر ليس يتبيَّن لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله فى الإلهيات : كل كائن بَعْدَ ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة .

(٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهيولى أشدّ دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة فى هيوليته لا فى وجوده .

(٢٠٨) قوله فى حد الطبيعة ليس على أنها تجب فى كل شىء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتى يكون للشىء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعنى أنه إن لم يَعْنِ بها أن تكون مبدأ لشىء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثانى أن الطبيعة تحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . و إن شئت أن تجعل النموّ بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعانى المذكورة ، فافْعَلْ — يعنى القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفن أن مقوم الشىء يجب أن لا يكون منه بُدٌّ عند وجود الشىء ، ليس أنه الذى لا بد منه عند عدم الشىء . وما يعنينا أن يكون الشىء ثابتا فى الأحوال ، ووجوده لا يكفى فى أن يحصل الشىء بالفعل مثل الهيولى .

(٢١٠) لِمَ لا يحتاج المجرد عن المادة فى تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة لطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشىء حاصلةٌ لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لِمَ لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة مختصٌّ بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له فى نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه و بين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهيولى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شىء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هى علة مادية للمركب ؛ والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هى صورته ، فإن الصورة إذا حدثت فى المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهيولى . وأما الهيولى

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التى يقتضيها الهيولى . ويجب أن يُعْتَقَد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة فى حَيِّز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للمتحرك حصول فى حد من المسافة فهو ساكن ، وإن لم يكن له حصول فبأى معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول فى أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشْبَع .

(٢١٩) أىُّ معنى فى إيراد الشك الذى أريد ذكره إثْرَ الكلام فى معنى الحركة ، وأنها هل تكون فى الزمان أو لا تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن السكون فى المكان مطلقا هو السكون فيه آنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذى يجعلونه آنا هو أمر كلى معقول وليس بموجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل السكون فى هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] الفائدة فى هــذا الشك أن السكون فى المكان مطلقا ليس بحركة ، والسكون فى المكان آنا ليس له معنى وزمانٌ هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه ؛ والهيولى هذه حالها . الهيولى دائما تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هى مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر فى الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر فى أنواعه من جهة العددية بل فى الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أىُّ محال يلزم إذا كان البُعْد المقطور السارى فى المادة مع البعد الذى فى المادة واحداً ، فلا يكون بُعْدان بل واحد ، وهو الذى للجسم ، فلا يكون مكانٌ ومتمكِّن ؟ بأنى تصــورت أن الأول موجود والثانى لا يكون ، وقد بين هذا المحال فى موضع . فأى معنى لإعادته فى مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟ !

(٢٢٥) لست أدرى فى أى موضع ؛ وما لم يَدُلّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوِّز العقل أن يكون الفصل الحقيقى يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ و برهان ذلك : لأنه لوكان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقى الشىء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأىُّ فائدة أن نذكر بعد الكلام فى العارض الذى يلحق البعد ، و يوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرةً ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحوق هل هو كلحوق المعنى الفَصْلى ، أو ليس كلحوق المعنى الفصلى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا فى العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة فى النوع ، فأىُّ شىء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لِمَ قيل : وما لم يكن فى الخلاء جسم موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذى فيه مخالفا للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولا ، و إلى الآخر عُلوًّا ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة فى الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس ولا واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون فى الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدرى موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أو لا يُنتهى . فإن كان لاينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافةً متناهية ؛ و إن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ و إن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار فى الخلاء شىء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ فى جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجودُ الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعيين إلى اللوازم والأعراض ، و إن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لايجوز أن يكون السكون فى الخلاء ؟ وما الذى يوجبُ أن يكون مايعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً فى الأجسام الصغار ، [١٨٥] و بتأثيره فى تلك الأجسام يتأثر عنه الكل و بعض الأجسام — فأىُّ العجب فى أن يصير

انبثاثُ الخلاء بين أجزاء الملاء موجباً حكما فى الجملة من دون الأجزاء ؟ !

(٢٣١) الذى قيل من أن الآلات التى تكون فيها أمور خارجة عن المجرى الطبيعى ، إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبَرْهَن عليه .

(٢٣٢) إن المَحَدِّد إن عنى به الطرف الذى به يتحدد الشيء ، فليس بمشهور أن المكان بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود فى مكان — من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ، فلعل الخلاء يبغض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش فى الهواء الشاغل ونخلل الهواء الخالى ينزل ؟ وإن كان ثِقْله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم ثقل الماء المكب عليه القارورة لا يغلب الخلا ، بل ينجذب ؟ وإمساك الثقيل المشتمل عليه أصعب من إمساكه الثقيل المباين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجودٌ[1] ، لا على أنه أمر واحد فى نفسه ، بل على أنه نسبةٌ ما على جهةٍ ما لأمور أيّها كانت إلى أمور أيُّها كانت . فقال : إن الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عَرَض حادث يعرض وجودُ عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت للآخر أى عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض فقد يتحدد عند فارضه بآنين : آن ماضٍ ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضى ، مستقبلٌ ، وعلى كل حال لا يصح أن يوجدا معا ، بل يكون أحدهما معدوما ؛ وإذا كان معدوما ، فكيف يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ؟ !

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذى هو فيه المعتبر هو الوقت الذى يجمع الأمرين . فكل واحدٍ منهما يمكن أن يجعل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع فى ذلك الوقت ؛ ولو كان ذلك الأمر فى نفسه وقتا ، لكان إذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء وانتهاؤها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت المؤقت موجَد بين متقدم ومتأخر ،

---

(١) س : وجودا .

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عَرَضا لكونه حركة أو سكونا وهو كونه متقدما .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس فى الأفق وقتاً ، لكان لو بقى حصول الشمس فى الأفق قارًّا ثابتا أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبقى وقتين و يمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هو حد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفات ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان فى قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبتدئ حركة مع حركة فنحكم فى الوقت أن إحداهما لها إمكان أن تقطعَ مع سكون حركةٍ ثالثةٍ مسافةً ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصفَ تلك المسافة ، فيكون الإمكانُ الذى لهذا النصف نصفَ الإمكان الذى لذلك بالقياس إلى ما يُصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئا ثالثا يتحرك مثل حركة المتحرك الذى قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك المتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً[1] ، و بين ابتداء [٨٥ب] الثانى وانتهائه إمكاناً[1] آخر أقل من ذلك ، و يختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، و إن كان الابتداء والانتهاء محدداً بكون بعض الإمكان لأقلّ و بعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا فى الزمان بل فى المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبةٌ إلى عدم فقط أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشىء إلى عدم الشىء قد يكون تأخراً كما يكون تقدما ، وكذلك فى جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدمٍ مقارنٍ أمراً آخر إذا قارنه كان تقدُّما ، و إن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشىء ، المنسوبُ إليه هذان — الزمانَ ؟ ليس معنى قبليــة العدم وتقدمه على الوجود الذى بعد العدم نفسَ العدمية ولا مقارنته لوجود البارى ، فإن العدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدما ومقارنا لوجود البارى ، وليس له تقدم

---

(١) س : امكان .

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المعروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد فى جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودةٌ طرفاً لجميع ما هى غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم فى جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن آنٌ .

(٢٤٤) فى الموجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زمانا على صفة واحدة فكالحركة ، وقيل فى باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هى القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشىء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، ففيه مماسّة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلامٌ لا مفهوم له .

(٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرقٌ بين أن نقول إن الزمان تَعداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضا فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، و بين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة فى وجودها ثم يُقَدِّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس فى الزمان وحلّه .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سببا لاتصال الحركة ؟ [1]

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة فى الزمان كالعشرة الأعراض فى العشرية . — لأنه عددٌ لها ، فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لِمَ لا يجوز أن يكون <ا> سببا للزمان ؟ لأنهما لا اتصال لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضدِّ فَنِيَ .

(١) راجع قبل ص ٤ س ٨ وما يليه .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هوهذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى : أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها يكون الانفصال والتجزىء والانقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق تأليفا[١] ، فإذا توهمنا التأليف زائلا انحلّ إلى مالا تأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء . ثم قالوا : وهذه الأجزاء لاتتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقط ، وأن النقطة غير متجزئة ، وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراهين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فأن تكون فى آن بعد آن تماسٌ بعد تماس ، فهى إذن تَلْقى شيئا غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون بتماسٍ بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى المقالة الثالثة من إقليدس الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادّة التى يحيط بها خطوط مستقيمة . فبهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزيئها . ثم تشعبوا فرقتين : فمنهم من قال إن هذه الأجزاء متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الخَرْدلة ما يُغَشِّى وجه السماء والأرض ، وأيضا لكانت أقسام الخردلة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضا لكان المتحرك مسافةً ما لا يبلغ قطُّ طَرَفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولا ، وما من نِصْفٍ إلا وله نصف . ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجًّا بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطفرة . والتفكك من[٢] احتجاج الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا إن المتحرك فى المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتججتم بها ويقطعها ، كما أن طرف الرحىٰ ودائرةً تقرُب من القطب إذا تحركا واستتما الدورَ يكون فى زمان واحد ، وإنما يمكن ويصح بسبب طَفَرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما أحسّوا بالطفرة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطفرة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى هى أكثر سكنات والكبرى أقل سكنات ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

---

(١) س : تأليف .
(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحىٰ متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير المعلول سببا لوجود العلة فى النفس مع استحالة أن يكون المعلول سبباً لوجود العلة لأن المقدمات هى مُعَدَّات للنفس فى قبول النتيجة ، والمُعَدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر فى الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك المعقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئى علة لعلمى به ، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآنَ معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجودٌ من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بآلة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهى فيها بين عَرْض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون فى حال الحياة ؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكماله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقلُه لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لغيرها وجودها له هو بعينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلاً لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت فى البدن لا يخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا تخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغةً ألبتة .

(٢٦٢) الرحَىٰ جسم متصل واحد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق و بين ما يلى القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، و إن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثانى بالعَرَض .

(٢٦٣) المستدير يخالف المستقيم فى النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية أوليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين و بين مستديرين ، وليسا بعرضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخط لحوقا أوليا . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نوّعا ؛ و إن كانا عرضين أوّليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلا على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفارق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هى ما عرف فى كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن فى نفسه وواجب فى نفسه ، فيُرَدُّ الممكن إلى الواجب .

(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس فى الجوهر المفارق : إنه ينبغى أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغى أن يكون مؤبّدا .

(٢٦٦) من خَطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ و يعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سُئِل : واجبية الإنسان لِمَ تُعدم إن لم يجز أن يُقارنها جواز العدم ؟

(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبى منصور بن زيلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقا لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقا ، والذى بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لِمَ يجب فى البسيط أن يكون عقلا ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل مايلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لِمَ يكون البسيط المجرد عقلا ، و بأى تجريد يكون ، ولِمَ يعقل ذاته فقد كتب فى «مباحثات الصديق[1]» ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجى ، و بعضها لوازم بشرط خارجى . مثال الأول : كون المثلث المتساوى الضلعين متساوى الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء فى حد محدود . ومثال الثانى : كون المثلث مُساوى الزوايا لقائمتين ، وتناصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعتبر . فإما أن

(١) راجع بعدُ ص ١٧٥ س ١٣ .

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فعل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتهيأ لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التى تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التى تتلو ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتباعها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً فعقل ؛ أو يكون اتباعها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطه : قوله الإتباع ، يعنى به إتباع الوجود ؛ وإتباع وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهياتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هى ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقله لها موجودة ، بل هو عقل مركب ـ مثلا ـ عن عقل ماهياتها وعقل مايلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سببا لها من حيث هى مهيأة لأن يعقلها ، ولا هى متبعة لها بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمرا قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذى هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول ومما لحقه من الوجود ، وتعقّل ذلك لا منها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضربَ من العقل الذى يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشىء متحركا ليس هو أن يكون محرِّكا ، ولا هو مقوِّم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركا ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركا يلزمه كونه متحركا أو كونه متحركا يلزمه أن يكون محركا — وإلا لعرض ما قلنا . فإذاً مقارنة أن الشىء محرِّك لأن الشىء متحرك ، مقارنةُ أمرٍ عارض لامقوِّم ولا

لازم مطلق . و إذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشىء متحركا ، كأن ذاته أوقوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشىء محركا . ولا يجب فيهما الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً فى كل شىء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحيثية التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحيثية التى بهـا هو متحرك ، والمحرك ذاتَه هو متحرك ، وكل متحرك فمبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . عير مبدأ نه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالمحركة ذاته يحرك ذاته بغير مابه يتحرك ، ولا شىء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغـير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالمحرك ذاته يحرك ذاته بغير مابه يتحرك ؛ وكل مايحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركا لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسئلة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائمة الوجود ، إذ كانت من حيث ذواتها هى مجردة عن المادة ، و إنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذواتها بل لتكميل ذواتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خَطه : قد بينّا فى «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحـد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكثر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبةٌ إلى عنصر ووضع ، ثم من المحـال أن يكون شىء دائم يتوقف طلبه للكمال ، أوحركته إليه هذا التوقف كله — فحينئذ يُتنبه .

(٢٧٥) سُئِل عن قوله فى كتاب « الشفاء » : إنّا نشاهد الأرض لو بقيت دائما ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلا ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس يتناهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجِـد عن قوة أخرى هى فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صـدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهى الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سُئِل : كيف تدخل النفسُ فى جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هى محركة للبدن وفاعلة به ـ ينظر فيه الطبيعى ؛ وأما النظر

فى جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهى . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه فى آخر الطبيعى كأنه خلوصٌ ما إلى الإلهى ؛ وأما كونه كمال جسم طبيعى فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هى نفس إنسان لا من حيث هى نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التى توجد فى أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوبٍ من ذات العقل ولا لِمّيّة .

(٢٧٨) ولِمَ جعل الجمهور مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتنهة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطّلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردةً .

(٢٧٩) سئل عما قيل فى كتاب « الشفاء » والذى قال : إن المحرك غيرَ متناهى القوة الغيرُ الجسمانى . الذى يحرك جسما لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضا للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإنّا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تُفِدْ قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هى متعلقة بما يفيدها ، فلولا ذلك لم يبق غيرَ متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال الذى يعرض لهذا الجسم فى نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئا واحدا مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعى : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعى فى اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ما له كم — فقال : العلم الطبيعى ليس ينظر فى اللانهاية من جهة ما له كم مطلقا إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهى هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسامُ القسمة المفرقة . وأما القول فى أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهيا لا من طريق الحركة والسكون — فليس بطبيعى ، فلذلك يتكلم فى الثانى منهما فى كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسئلة : على أى وجه تتصور النفوسُ المادية المعقولات ؟ فإنه قد أُوجِب لها تصور لتلك ، ولكن لا من حيث هى معقولة . ـــ الجواب من خطه : كما تقبل المادة المنصرية المعانى التى من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التى يُحتاج أن تُجَرَّد عنها حتى تتهيأ للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هى معان ، لا من حيث هى معانٍ مجردة .

(٢٨٢) قال فى موضع : إن النارية فى المنى والأبدان ليست هى من القلة بحيث لا يمكنها التفصى ، فقيل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التفصى ؟ فأجاب : صِغَر الأجزاء فيما ليس بمغمور من المانع الكبير ، لا يمنع التفصى . الدليل عليه أن المنىّ إذا لم يلتقمه الرَّحِمُ زالت [١٨٨ ا] خُثورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية و بقى مائياً . إنما يحتبس الشىء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه فى القدر والقوة ؛ وليس فى المنى كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لِمَ لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض فى المنىّ على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالحطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانَه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل . وقد ذكر فى موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً فى الملازمة ليس لغيرها لاتفاق الميل وتعلق النار بالحطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الحطب ثم تفارقه على الاتصال حدوثاً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واحدٌ بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجارى على الاتصال يتحدد . والنشف يجرى بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس فى المنىّ جوهران فقط لهما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك فى التكوّن منه .

(٢٨٤) سُئِل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شىء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعةً فيه زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سببَ هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى منحفظا مدةً ـــ كلامٌ يحتاج فيه إلى تميز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر والهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقى فيه لونٌ وشكل ليساهما مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس فقط حافظ لهما ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعلىٌّ بعيد يؤدى ضربٌ من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سببٌ طبيعى آخر قد يوجد فى الحيوان وغير الحيوان فينحفظ فى الميت بحسب الحسّ مدةً ما ، فى مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل فى مدة يمكن أن تتحرك فيها المخلوطات إلى الانفصال حركةً سريعة إن كان العمر قليلا ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى التقضى فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيوانى مركّباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائى والنارى ، ويبقى الأرضىّ والمائى غير سريعين إلى الانفصال لايفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية فى قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالقسر بتصعيد أو نحوه أو بتنشفّ من غيره ، فلهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة فى مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تتصرف فى مائية هواء العالم ونار يته حتى يحللها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة فى زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلا بحسب الحس دليلا على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو فى آن من الآنات على ما كان فى حال الحياة ، لا فى اللون ولا فى الشكل فضلا عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما فى الحقيقة فلعله لا انحفاظ ، بل إمعانٌ فى التغير مستمر فى جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو فى كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حسا .

(٢٨٥) كلام فى الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقت به ممن يجوّز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يُعادَ الشىء الموجود فى وقت ما و يعاد الوقت فيكون الشىء والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْد لأن العود يقتضى اثنينية الوقت بالعدد . فالموجود فى وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك فى أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفِطَر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج فى إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثـل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود فى حال وأخرى مثلها فلا عَوْدَ ، وأن ما عدم فإنما يحدث مثله لا هو ، حكما لا نشك فيه .

(٢٨٦) سُئِل : لِمَ يجب أن يكون لـكل نوع كالانسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أنى أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعِلّته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعتُرِضَ عليـه فى بعض مسائله فقيل : إن المزاج يدرك فى حالِ ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ماالذى يدركه : أمزاجٌ أم شىء غـير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنمـا يدرك المزاج شيئا[1] غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذى بطل ، وإما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركا . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليـه الاستحالة ، واستحالته زمانية ، وإدراكه آنىٌّ . فإذن إنمـا يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة فى زمان مضى ومن حيث حصل هو فى آن أو فى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو فلعله نظر أن المزاج إذا استحال بقى للعضو مزاجه الأصـلى والمزاج الطارىء معا . وهـذا لا يمكن ، بل فى حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيـل مزاج ذلك العضو — قولٌ عجيب ، كأنه قد شـك فى أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعى يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخرُ مزاجَ غـيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائما واحـد : إما طبيعى ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذى يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون فى حال المزاج الطبيعى لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عنـد المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرِك والمدرَك هو المستحيل فقط ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شُرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سُئِل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعيـة الوهمية هى القوة التى يتأدى إليهـا أثرُ الجزئى فيحركها إلى

---

(١) س : شىء .

التحريك بأن تنفعل عن الجزئى — وهذا للجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طعم أو رائحة أو خيال منهما فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شىء آخر .

(٢٩٠) البيان الحقيقى لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما بينوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قدتعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرُّضاً واضحاً وبالفعل ، وتعرضوا للآخر تعرضا كالتعريض وكالشىء بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [٨٩ ا] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن عنى بالجوهر ما له ماهيــة وجودها لا فى موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقوِّمة ولا يكون من لوازم الماهية لأن العلة الموجودة هى التى تقتضى المعلول الحاصل ولا تكون قبــل الوجود موجودة . ولهذا بَسْطٌ يندرج فى هــذه الإشارة . فبقى أن يكون من لواحقها الخارجة . وإن كان مركبا من هيولى وصورة وقابلا للقسمة فقد تجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقولُ ذواتِها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذواتِها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقِل أولاً ماهياتها موجودةً وتتوصــل إلى المبادىء من وجودها ، ثم تنعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشىء قــد يعقل مرتين : مرةً مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سُئِل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شيئا من الأشياء لايتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنينية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحْتَمَلُ الشركة فيها بوجــه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تفتقر فى التعين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سُئِل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصــلة فى المدرِك غير صورة المدرَك أو استحالة وتغير يعرض فى العقــل يؤدى إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصوراتٌ وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى المعقول فذلك حقيقة المعقول، وحقيقة المعقول ماهيته؛ فهنالك هو مدرك للمعقول.

(٢٩٤) ما حقيقة العقل وماهيته فى ذاته التى يلزمها أن تكون عاقلا ومعقولا؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا، ثم يتبعها أن يكون عقلا وعاقلا ومعقولا. وبين ذلك بأن قيل: وذلك أن العقل: إما أن يُعْنَى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل فيكون فى ذاته عقلا، وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها. الجواب من خطه: أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشىء فى نفسه عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تتصور فيه ماهياتٌ مجردة، وكونه عقلا بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يباينه؛ فإن كان ذلك المجرد ذاته، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته، ومفهوم أنه معقول، وبهذا نشعر بذواتنا وتعقلها نوعا من العقل مخلوطا أولاً خلطا عقليا، ثم ننتقل إلى نمطٍ آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما، ذلك الاعتبار أيضا صورة عقلية، وهو تخصيص النظر. فماهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا فى موضوع مجرد عن الوضع والحركة، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل، بل الشىء الذى من شأنه أن يكون وجوده لا فى موضوع، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرا حيث علم. فالشىء البسيط المجرّد عن الوضع والحركة القائم لا فى موضوع هو العقل فى نفسه من حيث هو عقل. ولعله فى نفسه ماهية وقوةٌ ما بها جوهريته وبهذا عقليته. ولولا أن عقليته لازمٌ عَسُرَ وجودُ عقولٍ كبيرة، بل العقول [٨٩ب] ماهياتها الذاتية، لعلها أن تكون قوًى ما مفارقةً، لها أفعالٌ بوجه، وتكون عقولاً لأنها مجردة. وأما العقول باشتراك الاسم فهى أحوالٌ للنفس كالعقل الهيولانى والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها.

(٢٩٥) مسئلة: لِمَ يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تَعَقُّله لها حتى تجب بتعقله لها؟ ولم لا تكفى ذاته فى صدور الأشياء عنه، كما كَفَتْ فى كونها ممكنة عنه؟ وما تأثير التعقل فى الوسط، لا سيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا ينتظر به شىء آخر؟ الجواب من خطه: إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه، وصح أنه لا يلزمه فى بساطته إلا واحد — فمن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر، وليس بمُسَلَّم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهى صفات ذاته التى لما كانت غير مباينة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ فى هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلا لها صفة له كان كونه عاقلا نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسئلة : قيل إن أول اثنينية فى المبدع أن له فى ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فأين حقيقة ذاته التى يلزمها الإمكان والوجوب . سواء كان تلك الذات عقلا أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلا فيلزم لامحالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية نقتضيها الماهية كما تقتضى الماهيةُ أشياء كثيرة مثل ما يقتضى المثلثُ كون زواياه مساوية لقائمتين ، وكما نقتضى الماهية أجزاءها ؛ فإذا وجدت الماهية التى لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية : والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجودا لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعنى بقولى : « الوجود فى الأعيان » ليس الوجود الذى يعم حالتى الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائما للماهية أيضا ، وليس كونها شيئا وماهية هى كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك فى الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئا بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غيرُ اعتبار أن إمكانها موجود عيناً ، كما أن اعتبار أن المثلث مساوية زواياه لقائمتين غيرُ اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مُقْتَضَى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية فى الأعيان مفهوماً ولزوما .

(٢٩٩) سُئل عن الفرق بين الوجود و بين الواجبية ، فقال : الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم .

(٢٩٠) وسُئل عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبةُ تمامٍ إلى نقص .

(٣٠١) سُئل : لِمَ صار بعض القوى يدرِك ، و بعضها لا يدرِك ؟ فأجاب : هذا شيء

لست أحصله بعد ، والذى أظنه هو أن الإدراك هو تحصيلٌ ما لصورة الشىء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شىء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقى عليه ، و إذا كانت القوة هى المبدأ الأول ، للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلا حافظا لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، و يكون بحيث لولا هو لما كان الشىء بهذه الصفة ، و إن عدم سائر لواحق الشىء فهو الذى إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التى بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سُئِل البيانَ على أن الإدراك هو حصول صورة المدرَك فى المدرِك ، فأجاب : كل مالم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلستُ أدركه . وذلك التمثّل إما فى نفس الوجود ، و إما فىَّ أنا . ولو كان فى نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثلته ، وكلٌّ معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقى أنه متمثّل المعنى فىَّ ومتمثلٌ حقيقةً فىَّ .

(٣٠٣) مسئلة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقياً بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، و إما بالإرادة ، و إما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسئل عن مثل هذه الأشياء أفلاطُنُ ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته معشوقان بالطبع لا بالعلة والسبب . ولكلٍّ مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نيلا الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما مالا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد ما لا شعور له يشبه ما له شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور مالا عقل له يشبه ما له عقل .

(٣٠٤) وسُئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون العرض المهيِّئ للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولـكن يكون مهيئاً لقبول غير الصـورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا اتحدت بالهيولى تمّ النوع .

(٣٠٥) سُئِل : ما البرهان على أنّا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقليا ، لا بآلة جسمانية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أنّا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وَجَب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن، وجب أن يكون لتلك تأدٍّ آخرُ إلى ذواتنا ، فتتكرر دواتنا فى ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعورٌ بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم فى مقر القوة الدرّاكة الناطقة التى لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يثبته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سُئِل : إن كان المشخص للقُوَى الجسمانية المادةَ التى تعين وجودها فيهـا ، فـكيف تُعَيِّن المادةُ وجودَ قوة مفارقة ، وكيف تُشَخِّصها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفى فى تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه فى آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه فى ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه فى ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان[1] ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان مِن أنه لا يُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبْصَر . الجوابُ من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتى له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هى جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هى جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخسُّ من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما فى البصر والعقل . التعب ألمٌ أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراك لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعالُ غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

---

(١) راجع قبل ص ٩ س ١٥ — س ١٨ ؛ ص ٢٠ س ٦ — س ١١ ؛ ص ٣٠ س ٢٣ — ص ٢١ س ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو فى هذا) .

(٣٠٨) سُئِل البرهانَ على أن التشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لمّا لم يتشخص الشخص بماهيته المقومة ، فيجب أن يتشخّص بِعَرَض ؛ وليس بِعَرَضٍ يلزم ماهيته ، لأنه مشـترك فيه ؛ فبقى أن يكون بعَرَض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل؛ فإن العلة المعينة لا تبطل ويبقى المعلول المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسئلة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُعقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سُئِل : ما يُدْرِينا أن ذواتنا لا تتغير من حيث هى لها خواصها التى لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشغله مرضٌ بانصباب نفسه إلى مرضه لم ينفعل من حيث يعقل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيرا ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمزجتها . الجواب : الغالب على ظنّى أن زوال المانع وحده إنما يهيئ لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج فى هيآته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المـانع وحده يكفى فى التهيئة لقبوله ، بل لتهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سُئِل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولى المناسبة أن ما تعلق وجوده بفاسد فهو عُرْضة للفساد ، وما تعلق وجوده بمتغير فهو عُرْضـه للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم لَعَلّ ذواتِنا لا تتغير من حيث هى لها خواصُها التى لا يشارك فيها لأن مزاجا تغير .

(٣١١) سُئِل : إن قال قائل : بعضُ الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فلهذا تقوى هذه القوة فيهم . الجوابُ : مزاج المشايخ إما برد ويبس ، وإما ضعف. وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كلُّ شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصورا على أن الغالب فى المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة فى البدن ، لكان لا يضعف البـدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالمُقَدَّم مسلوب. على أن ضعف البنية ليس يكون ملائما لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعلة لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سُئِل : لِمَ يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئى عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيلُ مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كمن يَحُجّ فيبلغ [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كمن هوسا كن هادئ فينبعث له تخيلُ غرضٍ أو تذكرٌ أو فكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سُئِل : الصورة الحاصلة فى الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زمانا فيهما ؛ فهل يتبع ذلك تغيرُ مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشىء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التى ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشىء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلى أو خارجى فإنه لا يتغير ؛ وأما التى على سبيل النقل من خارج بتوسط المُشِفّ أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج فى أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث فى المزاج تغيراً ويكون له أثرٌ كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخصٌ البتةَ علةً لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ فى الصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما فى شىء راسخ فى طبيعة الشخص ، وإما شىء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينفعل عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يجعل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سُئِل : البياض موجود فى الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل فى قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود فى الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولِمَ منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسما ؟ — الجواب : <إن> معنى المعقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣١٩) شرح الحال فى الفصل الذى يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكماله على قدر احتماله فى ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المفيد ، فلذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى .

(٣٢٠) سُئِل البرهانَ على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتفارق . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقا متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليُتأمل . وأيضاً المخالط إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص فى الحالين موجودٌ . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق فى النوع ، فإن الجائز على شخصَىْ نوعٍ واحدٍ واحدٌ .

(٣٢١) استُكْشِف الحال منه فيما ذكره فى جملة مسئلة تناهى الجسم ، فقال : إن الأمور التى تحدث بعد مالم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدهما أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمانٍ يكون ذلك الشىء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما اتفقا . فما كان من الأشياء ليس يقدرهُ الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوثه أولَ حالٍ يوجد فيه ، بل لا يوجد له أولُ حالٍ يوجد فيه لانقسام زمانه أو مقدارٍ مسافته مثلا إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو فى سادسة «السماع الطبيعى» إنه ليس للحركة أولٌ ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التى لا تحتاج إلى زمان فقد تُوجد فى طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث فى الشىء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذى هو الآن كان لاحركة موجوداً فى ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خطٌ موازيا لخط ثم زال عن الموازاة كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازيا ثم لا يوجد للزوال أولُ زوالٍ ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواليته و بسبب زمانه ، لكن ذلك الآنَ الذى هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوالٍ ضرورةً ، فيكون صحيحاً أن لا زوالَ موجودٌ فيه ، فلا يخلو ذلك الآنُ الطرفُ من أحد طرفى النقيض وما يجرى مجراه .

(٣٢٢) وفى مسئلة أخرى فرض فيها خطا مستقيما غير متناه خارجَ دائرة ونصفُ قطر الدائرة متحرّكٌ ، فقال : إن زمان الدورة الواحدة منـه ينقسم إلى زمانين : أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذى لا يلى المركز غير محاذٍ البتة لشىء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة ، وفى الزمان الآخر يكون مقاطعاً له دائما ملاقياً ، و بين الزمانين فصل مشترك ،فلا يخلو فى ذلك الفصل المشترك : إما أن يكون مقاطعا أو غير مقاطع كما كان فى مسئلة الموازاة أيضا : لايخلو إما أن يكون زائلا أو غير زائل ؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلا ، و بقى القسم الآخر . وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع ، لأنه إذا فرض فيـه غير مقاطع كان مباينا يحتاج إلى حركة إلى المقاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت فقله . وكل حركة ، وخصوصا مثل هذه ، فهى فى زمان . فإذاً قد بقى لا يتهيأ للمباينـة زمان ، وفرضنا الخط قد وافى نهاية زمان المباينة ، هذا خُلْف . فإذن القسم الذى لا يمكن أن يكون موجوداً فى الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة . فالذى هو فى قوة نقيضه ، وهو المحاذاة أو الملاقاة ، موجودٌ فى ذلك الطرف ، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقـة بالزمان فيجوز أن يوجد فى جميع زمان ما وفى طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذى يكون له وجود فى جميع زمان ما ، ولا يكون له وجود فى طرفه . بلى ! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقالُ ملاقاةٍ ، بل له طرف فيه أول الملاقاة ؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة . وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة ، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان ، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين : أحدهما زمان المباينة ، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة فى هذا الموضع . فإن كل متحرك يتحرك من شىء إلى شىء ، ويكون فى آنى طرف زمانه ملاقياً للطرفين . وأما الزمان الثانى فهو زمان انتقال الملاقاة ، فطرفاه الملاقاة . و بالجملة ، فإن فى كل واحد من الزمانين يتحرك من شىء إلى شىء ، وليس ذلك الشىء إلا حيث يقع عليه أولُ فقدَان ما بطل : إما المباينة بالملاقاة ، و إما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة : وليس هو المباينة ، فإن المباينة لا تقع فى طرف زمان . فهو إذن الملاقاة ، فإذن تكون ملاقاة ، ثم انتقال ملاقاة ، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرفاً للمباينة كما كانت الموازاة طرفا لزوال الموزاة واللاحركة طرفاً للحركة .

(٣٢٣) اعترض عليه بشىء قاله وهو أن كل صـورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج ، ولا يجوز أن تبقى الصورة مع تبدل المزاج ، فقيل : إنه يُظَنُّ أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمزجة ، وإن كانت مختلفة فى الأشخاص — فقال : محالٌ أن يتعلق المعلول الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢ ا] أشخاص الأمزجة التى تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف فقد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجودُ المعلول تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء العلة القابلية أو ما تصير به العلةُ علةً ، فما الذى يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدةُ أمزجة ؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون عدة أمزجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير فى المزاج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصى لا يخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلته ، وإن تعلق به فمن شرطه وجودُه . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يُجْعل وحده علة ، فإذا فُقِد هو ، فقدت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها . فإن الجزء أقدمُ من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو اَ بَ : اَ——بَ ، وطرفاه بياض هو اَ ، وسواد هو بَ إذا نزل إلى جَ ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى دَ ، فإذا نزل إلى دَ لم يتغير أيضاً نوع جَ ؛ لكن نوع جَ هو نوع اَ ، فلم يتغير نوع اَ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى بَ ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها فى النوع وتخالفها لا محالة بشيء وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تخالفها : فإما بمعنى فَصْلى ، وإما بمعنى عرضى ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو بحاله فى كيفيته ، وإنما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته ، بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنعه . فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن فى الفصل .

(٣٢٥) سئل : إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لِمَ لا ينفك التحيز عن وجود الهيولى ؟ فأجاب : الهيولى يلزمها التحيز ضرورةً فى طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقا لها ، فنُخمِّن أنها لو صح لها وجود خارجا عن اللواحق من الغير لكان يجب لها مُحالٌ ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرشيخ ضَعُفَتْ قوتُه الخيالية فى الشيخوخة ، ولا فكرته ؟ فأجاب : كل شيخ فإنّ تخيله وتفكره أضعف فى نفسه وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٣٢٧) سئل : لِمَ إذا تُخُيِّلَ الشمسُ يمنع تخيلها عن تخيل ماهو أضعف منها ؟ فأجاب : إذا استوى منه تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيل مضىء ضعيف يشبه الشمس ، فإنه يضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ؛ وهذا يستبين لك فى المنام إذا تخيلت الشمس فتعرض مثل ما فى اليقظة ، لكنك قد تتخيل الشمس فى اليقظة تخيلا غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٣٢٨) مسئلة : من أين وقع اختلافات المفارقات فى ذواتها ودرجاتها وكمالاتها حتى انتهى إلى النفس الإنسانية التى لا كمال لها بالفعل ؟ وهل يحتاج بعد كون الذات مفارقة للمادة إلى شىء آخر به تصير عاقلة أو معقولة ؟ الجواب من خطه : الأمور المفارقة قوًى وماهيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ، وتشترك فى أنها مجردة عن المادة ولواحقها المانعة عن أن يكون الشىء معقولاً . وكما عُلِم فى مواضع أُخر : اشتراك القوى والماهيات بل الجواهر والأعراض فى أمور لازمة وعارضة وكذلك القوى [٩٢ ب] والأحوال الغير المفارقة هى ماهيات مختلفة قد يصدر عنها أفعال مختلفة ونشترك فى أنها غير مجردة عن المادة ، ولواحقها أيضاً نتبع ماهياتها ؛ والاختلاف قد يقع لماهية الأشياء المختلفة ، وقد يقع لأسباب خارجة فيكون فى اللواحق لا فى الماهية . وإنما يُسْأل : من أين وقع الاختلاف فى الأشياء التى تتفق فى الماهية الخاصة أو المشتركة فيطلب علل اختلافها ؟ وأما الأشياء المختلفة فى ذواتها لذواتها المتفقة فى لوازم لها وتوابع للذات فلا يُسْأل عن علل اختلافها ، لا سيما إذا لم تكن مركبة من أجناس وفصول فتكون أجناسها طبيعةً متفقة عَرَض لها بالفصول اختلافٌ ، فتُطلب فصولها ، ولا تطلب عِلَلُ لحوق الفصول لطبيعتها المشتركة ، لأن الأجناس توابع الفصول جاءت للفصول ، كما أن اللوازم توابع الماهيات . وإنما يُسْأل عن اختلاف يقع بعد الاتفاق ، وهذه الاختلافات جاءت قبل الاتفاق فتبعتها طبائع اللوازم التى اتفقت فيها .

(٣٢٩) مسئلة : كيف يصح أن تحصل للنفس معلومات غيرُ متناهية لها ترتيب لامحالة ، فإنها متأدية عن أسباب بعد أسباب على ترتيب ، لا سيما وقد حكم فى بعض المواضع أنه ليس للواحد البسيط نسبةٌ إلى كثرةٍ بوجه من الوجوه يكون معا لا ترتيبَ فيه ، بل إنما

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تفاريقَ متكثرة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تفاريقَ مختلفةً العقلَ الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون نظمان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شيئين ؛ وذلك فينا : أحدهما اختلاف طريقي برهان : لِمَ وما يشبهه ، وبرهان : إنّ وما يشبهه ؛ والثانى أنّا نأخذ مبادئ كثيرة من الحس وما يجرى مجرى الحس . ولعل الطريقين إذا استُعمِلَ فيهما التحليلُ التام طريقٌ واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إنّ ، فمقدماته حسّية واعتبارية . فإذا كان اَ يوجب بَ ، وبَ يوجب جَ ، وجَ يوجب دَ ، وأيضاً بَ يوجب من جهة هَ ، وجَ يوجب من جهة زَ ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافى آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالثٌ إن كان لهما ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودةً للشيء بالفعل ، بل إذا اعتُبِر وأضيف فى الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هى اللواحق التى هى بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق زوايا المثلث بالقياس إلى تضعيف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق نظام أيضاً فى القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأ آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سُئِل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورةُ النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أى فى حال ما أعقل نفس زيد : إما أن لا أعقل نفسى ، أو أعقل نفسى ونفس غيرى ، فأكون أنا فى حالة واحدة أنا وغيرى جميعا ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراضى وأعراضُ غيرى . الجواب : نفسُ زيد من حيث هى جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون فى حكم الكلى ، لكن أخص من النفس التى هى على [٩٣ ا] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسى ؛ وجزء صورة نفسٍ أخص من النفس مطلقا بخواصها ، فهى وحدها معنى النفس مطلقا ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهى نفس كلية عامة ، ومن حيث عددٌ من الخواص نفس زيد لا من حيث هى جزئية ومن حيث هى خواص أخرى

نفسي أنا ، وتكون هي نفسي لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسي مصوّرة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسي مفيدة لازمة لها في وجود خارج لزوم المشخص نفس زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سُئِل بعده : وإذا عقلتُ النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفسا على الإطلاق ، لا نفسا مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التي تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدهما جزء نفسي ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أُدْرِكُ المعنى العام من النفس ، وأنا أكون في تلك الحالة أشعر أيضا بنفسي الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سُئِل : الاستحالات التي تَعْرِض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع ، فلِمَ لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث في القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتعيِّنا بالفعل أو بالقوة ؛ والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقي أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوُجد بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقي أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسما في نفسه حتى يؤثر في جسم الفلك بعضُ المقومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات : بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقي أن يكون توهما مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تتم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والمخيِّل ، به يصير المخيَّل مخيلا . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهمٌ آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تعلقٌ به ، فهو يؤثر وهماً بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهامُ الجزئية شيئاً بعد شيء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباينة بتوسط وهمٍ ثابت . ولا مانع أن يكون المحركَ القريب لحركةٍ غير متناهية قوةٌ جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرِّك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية يُحْفَظ زمانا غير متناهٍ ، وكونا غير متناه ، وحركة تتبع تلك الحركة فى أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسئلة : ذكر فى موضع أن الأثر الذى يُنال من الأول هو الملائم لكل شىء : طبيعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فكل شىء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتقش فى جوهر النائل الهيئةُ [٩٣ ب] ، ووُجد أن فى هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام فى هذا طويل ، وليس يُدرَى أىُّ ذلك الطويل يسنح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرِّكٌ قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التى هى مبدأ الإدراك والتحريك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصوِّرةُ ، ولكن قد بين فى « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يكفى أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجيب عن هذا حين بُيِّن أن المزاج الذى للمنىّ كان مبدؤه فى الوالدين ، وأما محيل المنى إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكونَ مزاجُ المنىّ يكون سببَ فساد نفسه إلى مزاج العَلَقة ، إذ مزاجاها مختلفان ، وكثير من البيض المتروك يستحيل من غير حضانةٍ ولا رَحِمٍ حيوانًا تامًا ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رَحِمُ الأنثى اللازمة عند التولد جنينا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفيةٌ واحدة يفعل شبهها فى الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة فى الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهـة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحـدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك فى النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التى له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضـا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو فى المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر فى فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة فى تحددها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلافُ حال ؛ فما البرهانُ على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا بَيِّن فى كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بَعْدَ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتاً وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهـذا محال ؛ وإما أن يكون على التتالى ، والتتالى لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هى التى بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فماسّتْ ، أو قريبة فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سُئِـل : النفوسُ المفارقةُ لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص بوضع ولا بدن إذ قد مانت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من عِلَل ثابتة غيرها تكون عللا لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هى ، كَفَتْ فى النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضا إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواه مُسْتَغْنًى عنه ، فليس بعلة ، لـكن لا فرق فيما بين المستغنَى عنـه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيّها اتّفَق عِلّةً ، فأيها اتّفَق ليس بعلة : فأيها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤ ا] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سُئِل : قيل إن الوجود فى واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجودٌ لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضا لازم فى الواجبية : فأىُّ فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجوابُ : الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجباً .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُسَلَّمًا من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من المحركات المفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون المشتهَى الواحـد يحرك كثيرين . الجواب من خطه : المُشْتهَى الواحد يحرك الإرادة تحريكا متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تحتمل .

(٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة المحركات المفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحـداً : فإن كان جسمًا لم يتكون من الجسم جسمٌ ، وإن كانت صورة جسمانية لم يتكون من صورة جسمانية جسمٌ ولا صورة جسمانية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقا يكون عنـه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعْتَـبر فى هذه الأشياء برهان إنّ وعينُ الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع المشـتهى المفارق إلى مزاول للحركة ، إذ الجِرْمُ لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلى الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . ليُنْظَرْ فى كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّد هذا . وأيضا فإن المحرك على أنه مشتهى يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومتشوِّق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السماوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّن هذا — بل لغاية . والمحرك على أنه مُشْتَهًى ليس هو المريد للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتتميم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولـكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لِمَ لا يجوز أن يكون موجودٌ برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مشتهى لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التى هى الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سألَ قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التَّظَنِّى ، لـكن هذا مما يمكن أن نتكلف له نُصْرةً — قد استغنينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرىء عن المـادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينهُ وبين الأجرام ، فهو أيضا مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سُئِل : ليس بمحال أن تكون قوةٌ تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوةُ ذاتَها

فأظن أنى أشعر بذاتى . الجواب : المعنى المُدرِك فينا الذى هو الأصل نسميه النفس ، والمدرك للكليات نسميه النفس الناطقة ، والمُدرِك منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هى نفس ناطقة ، فهى تُدرِك ذاتها .

(٣٤٧) تتميم القول فى أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذن السماء واحدة ؛ و بيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، فبَيِّنٌ من طريق مستغنٍّ عن تكلف غيره ؛ و إذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن يستعمل هذا البرهان وهو لِمِّىّ أجود من أن يستعمل عكسه الإنِّى .

(٣٤٨) سُئِل : إن كان التعقل هو أن يحصل للعاقل حقيقةُ المعقول ، فإذن تحصل لنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة — حقائقُها ، فلكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضا [٩٤ ب] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصوِّرت حقائق لها فى نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق فى أنفسها لأنفسها وهى بها مفارقة ، وحقائق مُصَوَّرة فينا هى لنا ، فلذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سُئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول ذاتى فى شىء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإدراكه بواسطته ؟ الجواب : الذى تتوسط فيه المرآة إن سُلِّم أنه يتصور فى المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّر من المرآة فى الحدقة ، أو فى الشىء العام ما كان ، فيكون له صورة فى البصر وصورة فى المرآة وصورة ثالثة تُصُوِّرت من المرآة فيه هى بعينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن المنطبع فى المرآة صورةُ سطح الحدقة لا غير وهى غير البصر ، وتنطبع صورته فى حصة الرؤية من روح البصر لا فى جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقى : لأن كل جسم متناه فقوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استُقصى فيه فى كتاب « الشفاء » وليس عندى أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوةٌ و بحسبها مقوىٌّ عليه . و إذ أجزاؤه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوىُّ عليها المتساوى غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالقوة لجميع الجسم غير متناه بالقوة . و إنما قلنا المتساوى لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل المتوهم لها ممكنا أن يكون متناهيا .

(٣٥١) مسألة : قيل فى بيان أن الجسم المتناهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزء من تلك القوة جزءاً من الجسم الذى يُحرّكه الكل زمانا لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكل على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، و إما أن لا يقوى . ومحال أن لايقوى . فإذن يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكل ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذى يحركه الجزء أصغر من الزمان الذى يحركه الكل ، إذا ابتدآ من آن واحد . و إذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكل وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثانى أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهيا . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المتناهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التى لم توجد واحدة ، و يمكن فيه أن يكون الغير المتناهى الذى لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المتناهى الذى يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام فى أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه فى قوته يستحق أن ينقص من الذى فى قوة الذى يجوز وجوده عن تأثير قوة الكل من الطرف الثانى ؛ فهو بالقوة وفى الإمكان الذى ناقص عن شىء آخر فى طرف فى قوة الأجزاء ، و إمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه فى الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه فى حال الإمكان لا فى حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه فى الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوقاً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساوقه وحاذاه فى اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفُصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تناهى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لِمَ صار للنفس ، وهو شىء عقلى مجرد الذات ، شوقٌ إلى العالم الحسى ، ولِمَ لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذى يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فما القدر الذى يستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجى لها استعداد [٩٥ ا] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما جوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أنا مُقَصّرون عن إدراك براهين اللِّمّ فى هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفية الحال فى الأحوال التى قبلها ؛ والذى نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجودَ المفارقات يكفيها فى أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسّ ، وكذلك . وأما قدر هـذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أُحُقُّه ، ولعله أن يُفْطَن للمفارِقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم السماوى فأمر لا أُحُقّه ولا أمنعه ؛ ولعله يتهيأ ذلك إذا اكتسب من البدن هيئةً ما ، بها يتهيأ استعمالُ الجِرم السماوى ؛ ولعـله لا يتهيأ ذلك . وبالجملة ، فإنا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارَقة أحوالاً لا تقف عليها ، ويلازمنا الاحتياط فى دار الـكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السمائية إدراكٌ للأحوال الجسمانية ، وإدراكٌ للمبادىء المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوةُ حاصـلةً فى جسميته أو حاصـلة فى أطرافه كالبياض والضوء ، أوْ لا فى جسميته ولا فى أطرافه . فإن لم يكن فى جسميته ولا فى أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان فى جسميته أو فى أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التى هى فيه بالذات ، لم يَخْلُ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل فى بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة فى الأطراف المنقسمة . فإن كان فى طرف غـير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً فى الجسم الـكُرِى الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقـوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بيّنا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوةٍ أو صورة فى « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا فى أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود فى الجسم ، ولا يوجد فى أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد فى الأجزاء ولـكن ليست مشابهة للـكل ، لأن الـكل تركيب ما . وقد بيّنا هـذا الفُرْقان فى كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم فى بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتُهـا فى هذا البدن ، فالحَرِىُّ أن تستعمل بدله لضرورةٍ ما وحاجةٍ ما بدنا آخر أجلّ منه وأشرف . فـكيف وجه الأمر فى هذا ؟ وهل يجب فى كل نفس ، أو إنما يجب فى بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدرى كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا فى استعمال النفوس المفارقة للبدن السمائى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وحَزْرٌ مُسْند ليس إلى منعه وإثباته لى سبيل ، ولعلها تكون لغيرى .

(٣٥٦) قال فى بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلا بالقوة .

(٣٥٧) سئل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُغْنٍ . الجوابُ : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكمركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواقى غُيَّبٌ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سُئِل : إن لم يكن فى سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شىء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد "ام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شاءت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادىء فى إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه(1) : فربما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سُئِل : قيل إن الشىء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، ويشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقا لا لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودةً لك بوجه من الوجوه لم تغلّ ذاتى نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شىء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجوده لما هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتى إلا لى ، فوجود ذاتى لى . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جُزافاً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقةٌ ، شىء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شىء ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شىء ؛ وهو إنما يتعين

(١) أى من شأن الفكر .

لا بأنه حقيقة ، وإن كان لا شركة فيها أيضا فى الوجود ، بل يتعين بحيث هو ملزوم أشياء كما نحن نتشخص باللواحق ، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول فى نفسها لا بشرط آخر ، شيئاً[1] ، ومن حيث هو متعين ، شيئاً[1] ؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة .

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئا ذا صورة ، منعته صورته وصورةٌ ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلا لجميع الأمور التى يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله ؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت ، و بين صورة تحصل لها مكتسبة ؟ و لِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية ؟ الجواب من خطه : لعلهم قالوا هذا فى العقل الهيولانى ، وأنه ليس بجسمانى ، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان فى الموضوع الجسمانى ، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصور به ؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيآت المقادير المختلفة والأوضاع المتباينة ؛ أو لا أدرى . ولْنَتعرَّف ذلك من تفسيرهم .

(٣٦١) مسألةٌ : المعنى المعقول من الإنسان مثلا معنى مشترك فيه ، فإذا حصل فى قوابل مختلفة كان حكمه فى كل واحد من القابلين [٩٦ ا] غير حكمه فى الآخر ، فلا يكون فى القابل الأول كما فى القابل الثانى ، فلا يكون الأول هو الثانى ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه ؛ فلِمَ فُرض للمعقول من الإنسان معقولٌ آخر وقوابل أخرى ، حتى بان هذا الخلف ؟ الجواب : فُرِض له معقول آخر ولم يفرض قوابل أخر ، بل القوابل تلك بأعيانها . وإنما فرض له معقول آخر ، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه فى القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان فى الأمور الخارجية . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً ، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهى بحسب الأمور الخارجة و بحسب الأعيان غير مختلف ، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضا بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يجعل لها تجريدٌ بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأوَل حتى يصير بذلك التجريد متشابها مشتركا لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد فى قوابل ثالثة ما كان يلزم الخلف ، لكن هذا التجريد

(١) ص : شىء .

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هـذه القوابل الثانية لأنها بحسب الغرض للخُلف هى العاقلة . فإذن يجب أن تـكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه فى القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلا عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال فى الإدراك العقلى والفرق بينه و بين ما سماه المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَـكَلَّف حتى يحصل ، وما المعنى الذى يسمى ، و بماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لـكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث فى هذا الإدراك العقلى قد يكون حال تذكر الأوسط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤلَّف ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومُجاذَبة . وأما المشـاهدة فإلفٌ من القوة العقلية للمعقول ، لايبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتقر فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تـكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، و يتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتـكون فيها مطابقة فى الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول فى القوابل إما أن يكون على وجه التشابه و بزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف فى الـكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . و إذ لا قسم إلا هذين فلا حصول فى القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل فى جسم إلا و يلزمه كمٌّ مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والـكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تـكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفا ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهـذا هو الذى كان يجعل الصورة غير معقولة . ولو لم يَجْعَلْ ، لـكان فى الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشىء ليس كونه عاقلا إلا أن تحصل فيه الصورةُ من حيث هى معقولة . فلو كانت مع هـذه المخالطة معقولةً [٩٦ ب] ، لـكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فـكان يكون عاقلا ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم فى بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لهـا علاقةٌ إلا بعالمها ، فإنما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادىء التى فيها هيئة الوجود كله فينتقش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كالا ، بل ينتقش بنقش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فما شرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجرى مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشىء المعلوم المكان والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد فى اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً[1] من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للمتمثّل فى الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجىء الحدود الوسطى من الفيض الإلهى ، وربما جاءت حَدْسا من غير تقلب الفكر للمناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضا إلى الطرفين . وكلما كانت النفس أقل مُسافرَةً فى بقاع المعقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكلما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا العَوْق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كمل الاستعداد وزال العَوْق أن يكون فى غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً[1] من اتصال النفس بالمبادى . وقد يتيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصالٌ بالمُفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لفقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلايقتضيان الحُجُبَ . وإذا لم يقع عَوْقٌ ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : مامعنى اكتساب النفس الهيئةَ الإذعانية والاستعلائية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لايكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لايكون إلا به . ثم لايخلو سبب عدم تلك الهيئات: إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة[2] . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تزكيتها فى البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرّدا آت ، ويكون سواء وسخُها ونقاؤُها عند المفارَقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أوتجدد حركات سماوية ، والتناسخ باطل، فيلزم أن يكون البرئ عن المادة مصكوكا[3] متأثراً عن

(١) ص : ضرب . (٢) مهملة النقط تماما .
(٣) صكه : ضربه شديدا ، والمعنى هنا : أصابه دَفْع .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التى لنا حالتَيْ : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وسهولة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد فى ذلك ، وأخرى تزيد فى هذه . ولو كان إحداهما للنفس بذاتها لزمته هى ، واتفقت فى كل نفس ، فإذاً هى مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يُعلم من طريق الإنِّ . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شىء ولبطلانه [٩٧ ا] معا إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سببا للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سَخُنَ سَخَّنَ ، وإذا بَرُدَ أبطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمرين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو معّد والهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فترد من خارج . وفى هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهى مما يتكون قليلاً قليلاً ، ويَنْمى مع تكرر الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا مما يفقد دفعة ؛ ومن منمِّياتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدنى حركى ؛ والفيض الإلهى فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المُنمِّيات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الردىء الخبيث وجب الغسل وتبديل الإعداد ولم يجب الغسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثر . بل وجب الغسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمرُّ به الانغسال قليلا قليلا ، فإن مثل هذا ما الكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكأن الضعف ههنا هو فى جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإنما يبطله السبب قليلا قليلا ، وذلك زمانى ، ويستعين بالغرض بعقد المُنَمِّيات التى لو كانت لعوّقت تعويقاً تاما أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندى أن يستعين المفارق فى ذلك بجسم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المُنَمِّيات ،

كذلك أضدادها من التخيل قد يكون من المُمحِقات . ثم يجوز أن يكون هناك مَعاوِنُ(١) خفيةٌ علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماويه ، فإن أكثر أمور الآخرة خفيٌّ علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لايجب بطلانه دفعةً لأن المادة لاتكون مستعدةً أول الأمر لقبول تامٍ لغسلٍ التام ، بل للكسر . وكلما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الغاسل أكثر ، وكذلك على تدريج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله فى الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة فى زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعْلَمُ هذا من تأمُّلِ أصول طبيعية فى أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للموتى والترحم لهم ؛ وبالجملة استمداد الفيض الإلهى بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون المحقة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون مَعَاوِنَ .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه فى الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوهمه فى آلة وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووهمة فى آلاتها ؛ والشيء الذى يدرك المعنى الذى لايحس من حيث له علاقة بالمحسوس هو الوهم فى الحيوانات [٩٧ب] وهو الذى يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا فى آلته التى هى القلب ، بل فى آلة الوهم بالوهم كما يدرك ، وبآلته معانى أخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرةً فى آلة ذاته ، ومرة فى آلة وهمه . وهو مدرك من حيث هو فى آلة الوهم ، فإذن ليس شيء مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره فى غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخَت . وبقى هٰهنا بحث آخر : لِمَ صار بعض قوى الأجسام يدرك مايحصل فى موضوعه من الهيئات عن غيره كالوهم ، وبعضه لايدرك ؟

(٣٦٨) على أى وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالا ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة المحسوسات مُهَيَّأةً لقبول فَيْض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخسُّ منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهى غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعانى يصعب علينا اعتبارها ببرهان لِمّ بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر فى نفسه . وإنما

(١) جمع مِعْوان : الحسَن المعونة .

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإنّ . وحينئذ نتأمل أيضا المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها فنفسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما فى الحس مخلوطة أن يفعل فى العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادى أخر . وكذلك الحال فى الهيئات التى تحصل للنفس من مزاولة أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر فى أن الحق : أىُّ الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فأما أن الأخسَّ كيف يفعل فى الأشرف فكما تفعل الصورةُ المادية فى الحس ، والصورةُ الحسية فى الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتمايز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم فى الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشىء أشرف جوهراً من حيث اعتبار آخر فلا مدخل له فى الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادؤها وأسبابها أمور خسيسة . تَأَمَّل الحال فى الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبنى على الشرف والضّعة إما خطابى وإما جدلى إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هى مستعدةٌ أخسُّ من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشىء فى جوهره أشرفَ من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخسَّ سواء كان لازما أو لاحقاً عرضيا . وبالجملة ، فإن الشىء من حيث هو مستعد ، إنما يَشْرُف بما هو مستعد لأمر أخسّ وبعلته باستعداده . وأما بمقايسته إلى شىء بالفعل فلعله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة فى المعقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المُتَشَكِّك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراضُ الأجسامَ وهى بسيطة : فلم لا يجوز أن تحلها المعقولات وهى بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تَحُلُّها الصورُ والأعراض من حيث هى واحدة وبسيطة ، لا المعقولات [٩٨ ا] ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تعقل من حيث هى بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هى بسيطة وواحدة . وإنما تشكك فى أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هى غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُعنى بها أنها

فى وجودها لاتنقسم ، بل شىء آخر . وظنه أيضاً أن هٰهنا صوراً بسيطة بمعنى أنها لاتنقسم ثم يعرض لها الانقسامُ ظَنٌ غير مُحَصَّل . وظنه أن هـذا الخلف يلزم فى الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : المعقول يحصل فى موضوعه من حيث هو واحد من حيث لاينقسم لوحدانيته ؛ ولاشىء من الأشياء التى تعرض للأقسام أو يحصل لها كيفٌ كان يحصل لها من حيث لايقبل القسمة ، بل لو كان مثلا شىء لايقبل القسمة فى نفسه يعرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشىء من حيث هو فى جسم لايكون إلا بحيث ينقسم . والمعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لاينقسم . فالشىء لايكون فى الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط فى تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذى كان ذكر المتشكك أن الأمر فى المعقول كان خلفا ، ففى الصور والأعراض هو أيضا خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شىء منها بسيطاً وَحْدانياً[1] ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال فى هذا المعنى أيضا : الصور المعقولة إنما هى معقولة لما هى عليه فى الجوهر العاقل ، و إذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هى فى العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِل الفرق لامحالة بين الاثنين و بين المجموع و بين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب مايكون لما هو فيه وكان ذلك داخلا فى المعقول أى فى ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة ، أعنى اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلا فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشىء و بين ما ليس هو ، أى بين الكل و بين الجزء و بين جزء و بين جزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هى أن تكون فى الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة فى المعقول هو أن يكون لها فى ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكنا فيها الغيرية هو كونها ممكنا أن يحدث فيها فى العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنا أن تنقسم فى المعقول هو كونها ممكنا أن تتغاير فى المعقول بحسب جزء جزء وكليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

(١) س : بسيط وحدانى .

الشكل والقدر والعدد فليس أن تُتعقل فى قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد ؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تتعقل من تلك الجهة فى منقسم فهى قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] فى المعنى قد تقبل اختلافاً فى المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل فى المعنى ، ليس فى القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة فى إثبات النفس على الطريقة التى تشكَّكَ عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذى فرضه وشرحه فى كتاب « الشفاء » . قال : المحصِّل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالا منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذى يقع له أنه هو : أهو جملته هذه أو شيء غير تلك الجملة ؟ وكيف يكون المشعور به الذى هو ذاته الجملة ، وكثير ممن يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجملة ، ولولا التشريح لما عُرِف قلبٌ ولا دماغ ولا عضوٌ رئيسٌ ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضا فإن المشعور به يبقى مشعوراً به حينما ينفصل مثلا شيء من الجملة انفصالاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خَدِّر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجملة تغيرت ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجملة غير الجملة فإما أن يكون عضواً باطنا أو يكون عضوا ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشريح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة فى كونها مشعوراً بها وحدةً شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذى هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تَتَحاسّ ، وإن تلاقت ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذى لا يُحَس بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقا دل على فاعل مطلقٍ غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فِعْلى وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكسّبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديدا .

(٣٧١) سُئِل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعانى : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقــل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معانى مقترنة بمتخيلات . وقد يبن أنى أشعر بذاتى و إن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى .
فأجاب : قد بان أن المعنى الـكلى لا يدرك بجسم ، وبانَ أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القــدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلا لايدرك بغير جسم ، ولا أنالجزئى لا يقلب فى حكم الـكلى ، بلالجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضع وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تَبِن استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سببَ ذلك الشخص هيولى وأمر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة المشخصة نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئـات التى تخص ما ليس بجسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئيا مشخَّصا بهيئات مقدَّرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضا إذا قشره عن الأمور المخصصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور المخصصة مأخوذةً كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصياتُ نوع تتميز بخواص وتدرك ذواتها كما هى ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالنوعية ، فهذه تدرك أيضـا ذواتها بنوعيتها . ثم هٰهُنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سُئِل : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الـكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائما بِحَدِّى مقام الـكلى ، وكل قائم بِحَدِّه مقـام الـكلى فإنه مجرد لا تخالطه قوة الانفعال ؛ فـكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟
فأجاب : إنلم يُسَمَّ هذا الشعور بالذاتعقلاً ، بلخُصّ اسمُ العقل بما كان من الشعورللـكلى المجرد ، كان للقائل أن يقول : إن شعورى بذاتى غـير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . و إن سُمِّى كل إدراك من تجرد القوام عقلا ، لم يُسَلَّم أن كل معقول لـكل شىء معنى كلى قائم بحده ، بل لعله إن سُلِّم قائماً يُسلَّم فى المعقولات الخارجة. على أنحق هذا أن لا يُسلَّمُ مطلقا . فليس كل شىء له حَد ، وليس كل معقول إنمـا هو متصوّر بسيط ، بل قـد يعقل الشىء بأحواله فيُدرك حَدّه مخلوطاً بعوارضه . وكذلك إذاعقلتُ ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . علىأنالواجب أنقولنا أنالمعقول هوالـكلىأى منالأمور المختلطة المشتركة فيها ، و إنما

المقول على الإطلاق الذى يعم كل شىء ماهيتُه مجردة أو مقرونة بما يعقل معــه ؛ ثم يعرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركا فيها بقوة أو فعــل ، و بعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المعقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكَّرْ فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأُخَر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يُحتاج أن يُفكَّر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أو لعل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأظلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سُئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هــذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأُخَر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى و بين إبصارى آلة جسمانية بارزة ، و بين إبصارى لإبصارى آلة جسمانية باطنــة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى و بين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . و يجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضا لغيرى الذى هو غــيرى متوسطٌ ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى و بين إدراكى لذاتى متوسطٌ . ثم ههنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكماله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلت عظمته .

(٣٧٦) سُئِل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ والمقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيــل إن الصورة الكلية القائمة بحدها إذا حصلت لشىء آخر صار ذلك الشىء بها عقلاً ، والشىء إنما يصير عقــلا بأن يتجرد غاية التجرُّد ؛ وكيف يدخل على شىء غير مجرد مايجرده ؟ فإن قوله يصير به الشىء عقلا معناه : يصير به الشىء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن العقول التى لم تتهذب ولم تكمل لا تدرك المعقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تحتجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهيّئ للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(٣٧٩) سُئِل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذى لك أن تسميه العقل الفعال . فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محجوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشُكِّك عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف فى خيالاته كما كان فى اليقظة يتصرف فى محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف فى أمور عقلية فكرية كما فى اليقظة . وفى حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرِّف كما هو حال اليقظان ، فإن انتبه وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم يكن ذلك دليلا على أنه لم يكن شاعرا بذاته . فإن ذِكْر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظان أيضا قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ فى ذكر مزاولات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشُكِّك عليه بأنا ما لم يُتخيل لنا هيئة أعضائنا فى النوم ، لم نشعر بذواتنا . فقال : قد سلف أنا لسنا نشعر هيئة أعضائنا البارزة ونشعر أنّا نحن نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا الشخصية فى اليقظة حقيقةً وفى النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء . ولا يجوز أيضا أن يكون أمراً كليا ينحفظ مع كل تبدل انحفاظَ الكلى ، لأن المشعور به جزئى . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئى المقارن للتبدلات من شىء من أعضائنا — قد بُيِّن ذلك ، فهو إذن شىء آخر . وأيضا فَهَبْ أنّا لا نشعر بذاتنا ما لم يُتخيل لنا هيئة أعضائنا فى النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقارنة بين الشعور و بين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شىء يقترن به تخيل شىء[1] ، وليس فى ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشىء ما لم يكن هو هو الشىء .

(١) : ص بشىء .

(٣٨٢) مسألة : سُئِل عما ذكر فى مواضع من أنه محال أن تفيد الصور القائمة بالمواد وجودَ ذاتٍ قائمةٍ بنفسها لا فى مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وتأخر . وبعض الوجود حظه من الوجود آكَدُ مثل الجوهر والقائم بنفسه ، وبعض المعانى وجوده فى الدرجة المتأخرة ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساوٍ لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظَّ القوام بنفسه ، لأن المعلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً [١٠٠ ا] من العلة ، وأيضا فإن الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكأن فعلها أتم فى الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة بما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل فى البعيد جدًّا وفى المستور وفى الذى ليس فى وضعٍ ما خاص وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل فى تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا : لكان لقالبٍ أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشىء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يَصْدُرُ عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان فى القوام أو فى صدور الفعل . والشىء الذى ليس بجسم إذا فعل فى الجسم فليس لا نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شىء غير النسبة التى بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلذلك تتشابه الانفعالات . وأما الشىء الذى صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلقٌ بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسطٌ . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأُخَر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابه — ليس كوجود الجوهر الروحانى بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسُّطَ الخاصَّ

بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة و بين ما لا وضع له أصلا لا زيادة معنى له على وجود القوة ، و إن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئا أصلا إن رفعنا لوازم الوضع ، فتكون حينئذ القوة ؛ و إنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع ، فليس المحْوِجَ إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبةُ مطلقا حتى يمكن أن يقال فى جانب الفاعل الروحانى ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه . وهذه النسبة لا توجد بين القوة و بين ما لا وضع له وإن وُجدت نسبٌ أخرى ، و إذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحانى فليس يحتاج إلى تخصيص حال له ، حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يكون فاعلا فى المُسْتَعِدَّات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ، وذلك لا يتم فيما بينه و بين ما لا وضع له . و بعبارة أخرى : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع . وفى الشىء الذى له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التى تكون للموضوع من حيث هو جسم او جسمانى ، و بالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب] ، — لا على أن يفعل ، بل على أنه يفعل به . والأشياء البريئة عن المادة لا تكون فى الموضوع موصلا للتأثير إليها متوسطا فى التأثير ، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هى ذات وضع ومن حيث لها موضوع . وقد مُنِع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة فى ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً فى المستعدات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام تحتاج فى انفعالاتها إلى توسط من موادها فهو غلط ، لأن المادة هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل و بين غيره : وهناك لم تكن هى الفاعلة بل المتوسطة ؛ والشىء الذى فيه قوام الفاعل ، فالشىء الذى إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية .

(٣٨٣) سُئِل : كيف تؤثر النفس فى البدن والنفس لا وضع لها ، وقد بين فى مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيما لا وضع له ؟ فأجاب : ما بيّن كذا ، بل بُيِّن أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذى وضع ؛ فإن قيل فى موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عُنِى به ما هو مجرد بذاته وعلاقته فى وجوده أو حدوثه .

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج فعلت بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات . والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِل الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم تحرُّك إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور المحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى المتحرك تكون هي المحرِّكة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وأما بالملازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وأما لا على أحد الوجهين . المحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب . المحرك يختلف فعله : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، وإما لأن المنفعل المتحرك مختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الغرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد . المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية بأن يكون مثلا تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أنفذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك فيه مقداراً بحسب الحاجة فيحرِّك منه مقداراً دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، و بقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١٠١ا] ما ليس يحدث لما لم يَشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يَعرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذى لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف فى الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كمالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت فى عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالا ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان المحرِّك واحدا والمادةُ غير مختلفة والغرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الغرض واحداً والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها مقدارا بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعدا .

(٣٩٤) فى هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدا .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعدا والمسألة بحالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافا متباعداً ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكوُّن جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها يجتمع الاختلاف فيها إما مطلقا وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الغرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحدا أو مختلفا .

(٣٩٧) إن كان المحرك واحدا فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات حين يكمل فيها الغرض إلا شباها فى كل شىء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباها فى النسبة دون الكم إن كان هناك عَوَزٌ فى المادة واختلاف فى الكم ليس صائرا بحسب تقدير الحاجة . إن كان المحرك فيها واحدا والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ماينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحركُ فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالمحرك غير واحد بل مختلف فى القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفصل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثانى لكان تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذن هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفصل الذى يمكن أن يفصل من البدن و يبقى الباقى كفاية للحياة ليرق البدن . فإذن هو من الفصل .

(٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذن ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف و إن لم يكن متباعدا ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل القريب واحدا والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما عُلم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، و إما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالمحرك القريب القوةُ ، و إن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النائية لا تختص بمنفعل دون منفعل والمحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنّا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذى يبصر و يسمع و يتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يثبت المتخيل واحداً بعينه لكان المتخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتسابٍ بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريبا ، فإنه إن تبدل قليلا وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل فى إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلوحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعد قد تشترك فى فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماغ والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاطه ، أم يكفى للجميع جامع أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبعث عن القوة التى كانت فى المبدأ المشترك ؟ فحركته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس و بين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هى المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ و إنما توصل إلى المفارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فما قولك فى وجود الحق الأول ؟ و إما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل فى جوابه : إن حقيقة الأول هى الواجبية ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام فى الواجبية كالكلام فى الوجود ، فإن الواجبية أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل فى الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولاً » ، ليس : «و إما أن يكون غيرمعلول» ، بل : «و إما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : و إما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له فى الأعيان . فإن عنى بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لامقوم له فيشترك فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لِمَ يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لعلة ؟ الجواب هو فى حالى وجوده وعدمه ممكن : لا العدم يخرجه إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو فى كل حال له [١٠٢] ضروريا[١] . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب و بطل الإمكان

(١) س : ضرورى .

لخرج لعدمه إلى الامتناع . و بطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له فى الحالين جميعا .

(٤١٠) سئل : الصُّوَر المعقولة إن كان يتمانع وجودها معـا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ و إن لم يتمانع وجودها معا وجب أن يوجد معا فى القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متمانعة حتى الأضـداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولـكن النفس منا تُشغل بشىء عن شىء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسٍّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه فى الذهن فحقيقته متمثلة فى ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلها فى الأعيان و بلحظة ذهنك فالمعدوم لا يدرك ؛ و إما أن يكون فى ذهنك وهو الباقى ضرورةً .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوى يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالى يحدث فى المادة كما يفعل الضوء القوى واللون القوى ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقى بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف فى جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوى سواد أو حمرة اولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين فى قابل منطبع .

(٤١٣) سُئِل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال فى وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهنُ المطلوبَ مع الحدّ الأوسط مع مزاحمة القوى الأُخَر ، و إن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحمة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شىء عن المقابلة كما أن المبصر عنـد ما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شىء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثُّل الحد الأوسـط ، والمشاهدة ملكة و إن صحبها الحد الأوسـط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سُئِـل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة المعقول فى العقل ، والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينتفع بالبرهان المذكور فى « كتاب النفس » : أن القوة العقليـة لا تدرك بآلة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقَّلة إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل فى الفرق الأخرى وهو الاستئناف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة فى أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية فى منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعال ليُعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد فى جسم : لا وجودا مُستأنفا ولا وجودا لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده فى الجسم وفى المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا فى وجودٍ حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئِل : لم لا يجوز أن تكون نسبة المعقولات إلى العقل كنسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التى هى فيها وجود الأعراض فى الموضوع [١٠٢ب] ، فلا يلزم فى حلولها الأجسام ما ذكر فى « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تَحُلُّها المعقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المعقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هَبْ أن نسبة المعقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هى صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت فى الأجسام لازمه أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فالخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المعقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائما وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجهل ذلك .

(٤١٦) سئل : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذى ينفعل عن المعقولات وتَحُلُّه المعقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذى يفعل المعقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أىَّ وجود كان . قد فُرِغ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقا فيهما ، أو باطلا فيهما ، ليس لكونه حالا متبدلا تأثيرٌ فى استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثير فى منع استمرار صحته .

(٤١٧) سئل : ما الذى يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذى دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل فى المفهومات ألبتة

دخولَ مقوِّمٍ أيَّ جزء . فإن دخل فى مفهوم شىء فنى مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل فى ماهية واحـدة فقط ، بل أقله فى ماهيتين . والممكن العام لا بعيدَ أن يكون داخـلا فى مفهوم الممكن الخاص إن جُعِلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضرورى : أى فى الوجود والعدم . و إن جعـل كونه غير ضرورى اسمـا للازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العـام هو أنه غير ضرورى، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقوِّمات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العا ليس مفهومه مفهومَ : ليس بممتنع ، بل له مفهوم يلزمه أنه لس بممتنع ، والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى و إن كان يلزمه أنه غير ضرورى ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسيدخل فى الممكن الخاص . ثم لا يكون جنساً ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه و إن كان مقولاً على الواجب فلعله لا يقال عليه قول الداخلات فى المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، و بقى إلى أن يُحصـل المفهومات التى ليست سلوباً مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) **فصل من كلامه بخطه** : إذا وجد الشىء وقتا ثم لم يعدم ، واستمر موجودا فى وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِم — عُقِل أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذى حدث بَ وليكن الحدث الجديد جَ ، وليكن بَ فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف حَ إلا بالعدد مثلا فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بَ عن حَ فى استحقاق أن يكون آ منسوبا إليه دون حَ ؛ [١٠٣ا] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أَوْلىٰ من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبَ دون حَ لأنه هو كان لبَ دون حَ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لَحَ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواء يسلَّمُ له أنه شىء من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يُسَلم فهو فاسد فى الحال ، وإذا سُلِّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلَّم ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذاتٌ ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعادٌ[1] . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجَب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيرَ نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتا شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره فى نفسه ذاتاً واحدة بقى له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال فى الوجود المتكرر كالحال فى الذات المعادة . ولِمَ لا يكون الوجود نفســه مُعاداً فيكون الوقتُ أيضا معاداً فيكون الحدوث أيضا معاداً ، فيكون ليس هنــاك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ، بل واحد بعينه مُعَادٌ ؟ ثم كيف يكون العَوْد ولا اثنينية ، وكيف تكون اثنينية ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يَهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشىء ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لايلزمه أن فرض الإعادة المعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا ، وذلك خُافٌ ، قول مُلَفَّق يفضحه البحث المحصِّل .

(٤١٩) سُئِل البرهان على أنّ مايعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أوالفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال ومايلزم الأحوال ويقوِّم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل فى معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجلة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأى قوة أشعر بأنى أبصرتُ أو سمعت ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

(١) س : معادا .

أوالناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورةُ المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصوِّر إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إنّا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر ؟ و إنّما يمكن أن نحقق أنا نعقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فما الحاجة إلى أن نقول إنّا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتعقل أوالشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المعدومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثا ، بل نفس انتقاشها فينا ، و إلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيها لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحَظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أنا نعقل ذواتنا ولم يَبِنْ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمانية أم لا ، فلِمَ لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلا للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أو لنا أونحن قوةٌ ندرك بها المعاني الكلية وما يجرى مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلى من القوة التي بها يدرك الكلى يدرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سَمِّه ما شئت ؛ لكنا نسميه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعورُ أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجبه الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ؛ لستَ إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون هي المشعور بها فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرتَ ذاتك لا بذاتك بل بقوة حسّ أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنك الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . و إن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعورٌ بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلَك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرهما وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ؟ فعسى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حاصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتُنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئا يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤ ا] الأثر ؛ فقوله : «فنشعر بذلك الأثر» لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . وإن كان الشعور شيئا يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج فى أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات لحصّلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانيا بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المعقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلامُنا فى نفس الماهية وجوهرها الثابت فى الحالين[١] .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل فى الجزء العاقل منى غير ذاتى ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المعقول من النفس والإنسانية غير ذاتى مع اللازم المقترن بإنسانية زيد ، أو يحصل فى ذاتى إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلتَ النفسَ أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلتَ جزء ذاتك ، وإذا عقلتَ إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفتَ إلى جزء ذاتك شيئا آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك وجزء ذاتٍ أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشعر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشعر بها الآن ، أو نشعر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نعقل الآن مثلا معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشعر بها بالهيئات التى بها تشخصت التشخُّص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهيئة مجردةً ، أو لا يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة فى المزاج : قال المتشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نفعل أفاعيلها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمزجة الحيوان ، أو موجب موجب أمزجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك مخالف له قاسرٌ إياه مُؤذٍ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللمس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط فى تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فلذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً[١] عن الصحة . ثم إنما[٢] المدرك الأول هو الأثر الذى يحصل فى الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلا عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذى هو النفس إذا أدرك مزاجا من حر أو برد فإنما يدرك حينما تغير هو فيكون ما دام معتدلا غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا فى كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقولُ من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميله فى جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصات متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(١) س : مزاج مستحيل . (٢) س : إنها .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفْنَ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا . فالمزاج حر أو برد أو يبس أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات ، فعله الفعل الذى ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الغريزية آلة من آلات النفس ، لكن فى أن تفرق الغـذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشكك فقيل : إن الكيفية لِمَ لا يجوز أن تكون سببا للادراك والتوليد والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول فى ذلك على أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للادراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثا وانحفاظا [1] ؛ وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال فى الأعراض إن واحداً منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ، فإنه ليس هناك معنى واحـد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات التى تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا فى الشخص فقط ، بل وفى النوع . والذات الإنسانية التى هى بها واحد ثابت الشخص غير شىء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أنّا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُسْتَوْلَ عليـه بالمضادة لم تَتَأَتَّ الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل مايقع فى حال الرعشة لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجبه سوء المزاج فقط وأنه ليس سـوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يعرض نفسا ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُسْتَدْعٍ لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطا ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضى إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب اطّراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غـيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج فى حال عدم الإرادة يقتضى شيئا ، و إذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإنا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحِيل تتأتى بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشكك عليه وقيل : لعل الاستقصات فى بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لا أن حافظا يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والممتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدُّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هـذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة فى الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه فى مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبيعى . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخـلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجـة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المنى ثم يمزج الأخلاط فى المنى مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس فى جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصّى عما يخالطه ، ولا هنـاك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنـه قسراً أو حصراً ، بل فى المنىّ روح كثيرة جدا : هوائية ونارية ، إنما يحبسها فى المنى مع سائر ما معها شىء غـير جوهر جسمية المنى ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أَوْلىٰ بأن يحصر و يمنع ، تحلل بسرعة ورقّ وكذلك إذا تعرّض للحر . و إذا كان فى الرحم وعرض آفة أيضا صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة فى مزاج الحيوانات لعجز منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفـذ ، وبالجملة لأمر قاسر منها هو أحـد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتُشُـكك عليه بأن قيل إن الإعياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقسر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة . فليتأمّل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركةُ ، وكيف يزداد تعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء تحدثه الحركة الغريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويسنح غير الذى يقتضيه مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يُحلق .

(٤٥٣) وقال فى هذا المعنى وفى أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :

ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكميته وكيفيته ، بل بجوهره ؛ ثم ثباتى أنا واحدا بآنيتى الجوهرية وإن أمس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ، وإنى أنا ذلك المشاهد لما شاهدت أمس والمتذكر لما نسيته مما شاهدته أمس ، — أمر لا يقع لى فيه شك . وكذلك لست أنا متكونا اليوم ، ولا كان بدنى آخر فسد البارحة ، وإنى لست أُعْدَمُ غداً ، ولا يفسد شخصى إن تأخر أجلى غداً حتى يتكون جوهر غيرى . ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب[1] أن لا يتوهم أنّا إنّما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا بسبب جزء منا جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله ففينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً بدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففى جوهرنا ما لا يغتذى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تغتذى ؛ وإذا كان كذلك فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦ب] شيء ينحفظ فيه موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضا مستحفظا لصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن يكون الثابت واحداً بعينه فينا . الذى لا يشك فى وجوده بحسب ما بينا جوهرا صوريا غير المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون ماديا فى كل حيوان ، ويكون هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة فى المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل صورتها التى فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلولا شيء دقيق وسر عجيب لقضى فى كل نفس

(١) وردت هذه الفقرة من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام فى إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٤٥٥) سئل فى معنى العقل بالقوة : فإن الذى يعقل منا هو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُعَوَّق لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله فى كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكفى الشىء فى أن يكون عقلا تجرُّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل ، بل كان مجردا عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ، ولا سببا لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئه يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجردِ التجريدَ التام الذى لا توسط للمادة فى هيئة تشخصه ولا فى هيئة استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشىء الذى يمنع من شىء يمكن من شىء والذى يشغل عن شىء يشغل بشىء . قال وقد ذكر ذلك فى « الإشارات » .

(٤٥٦) سُئِل : كيف قيل إن العقل مِنَّا لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شىء شىء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدرى كيف يبطل عنه الاستعداد . والهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معانى الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى فى المثلث أو تصديق فيه مثلا فكان معدوما فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحال أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشىء بعد معدوم . وأما مطلق المعقولات فلعلها لا تتناهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل معاً .

(٤٥٧) سُئِل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وها هنا لا يتصل به ولا يخرجه إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصور الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار هٰهنا هو كذا وبهذا الشرط يخرجه إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل مِنَّا فى كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل فى بدء ماتقتبس التصورات الأُول الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا فى بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته آكد ، كما يفعله فى مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١٠٧ ا] وفى الأمور التى هى من المحسوسات الحقيقية والمشتركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف فى حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفى حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحدس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمعونة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر فى تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ ولعله إذا تيسر الاستقلال نتصوّر المعانى المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشىء الثابت فى الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان . ولى فى « الأصول المشرقيــة » خوض عظيم فى التشكك ثم فى الكشف . وأما فى النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار فى مقابل النبات غير متناهى القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟! فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد فى زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، ولبس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يَرِد عنصرٌ على عنصر بالتغذية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة فى مادة واحدة أولى ، تَثْبُتُ إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية فى الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد فى الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثانى شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس. أو لعل هذا يصح فى الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح فى النبات، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقلّ فى نفسه؛ أو لعل الحيوان والنبات أصلا غير مخالط. لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منا. أو لعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه فى الحقيقة. والجوهر الأول منقسم فى الحوادث من بعدُ انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصلى؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه. فهذه أشراك وحبائل إذا حام حومَها العقلُ وفرّع عليها ونظر فى أعطافها رجوت أن تجد من عند الله مخلصا إلى جانب الحق. وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولٌ مبهم. فليجتهد جماعتنا فى أن نتعاون على درك الحق فى هذا ولانيأسْ من رَوْحِ الله. وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهى أن يفكر قليلا. وأما الشُّبَه فيه فما ذكرنا. وأما الفَرَج فمن خصاص لهذه الشُّبه يلوح الحق منها كما أقدِّر عن كثب[1].

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج المنى لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته، فقال: هذا لا يحتاج إلى برهان إن عنى سببا بالذات، وذلك لأن وجود الشىء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت. وإن عَنَى سبباً بالعَرَض فهو سبب بالعرض، لأن مزاجه يُعِدُّه لفعلٍ يُفسِد صورته إلى العقلية منه[2].

(٤٦٠) مسألة: لِمَ يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته، وهل هذا له أولا أو بواسطة لازم آخر؟ الجواب مكتوب فى «المجموع الإلٰهى».

(٤٦١) وسُئِل: ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود؟ فأجاب: لأن الخلق معلولٌ، وقد بَيَّنا أن المعلول ما لم يجب له، لم يوجد؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود، أو يتسلسل.

(٤٦٢) مسألة: كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قُوًى كثيرة؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع؟ الجواب: الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين: أحدهما أن تتحفظ القوى فتتعاون على فعل واحد، مثل تعاون التحليل والجذب فى بعض المُسَهِّلات على

---

(١) ترد بعد هذا الفقرةُ التى وردت قبل برقم ٩٤ ثم تتلوها الفقرة التى وردت قبل تحت رقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦.

(٢) تحتها: فيه.

الإسهال أو على صورة وهيئة فى المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبة والاستقامة على الشكل القطاع . والوجه الثانى أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كا للزّوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ماموضوع صورة الجمادية مثلا ؟ فإن الهيولى لها صورة الأستقصّات الممتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : الممتزج من كيفيات الأستقصّات المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فمن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعدادَ النفس وجودٌ فى أول مايفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلم يتأخر ولِمَ لا يزول دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، وإما أن لا يزول البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأُول والثانية غير متساوية فى الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلا قليلا .

(٤٦٥) تشكك عليه بما قال فى حَدّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقيل : إن البسائط أيضا تصدر عنها أفعالٌ مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك فى موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمُغَذية تتصرف فى موضوع واحد .

(٤٦٦) وتُشُكِّك عليه بأن النفس كافية فى جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعانى الجسمانية لا تُدْرَك إلا بآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنْسَب إليها الأمران جميعا ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا الرأى أن الإنسان عنده صُوَر متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأدى إليه من الحس ما يُذْهَلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة فى النفس لم يَجُزْ أن يقال إنها مرةً حاضرةٌ ومرة غيرُ حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقى أنها فى حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنْمَحية أصلا ؛ ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليـه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فهى موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سُئِل فقيـل : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عنـد التعلم والتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان المفكرة ؟ فأجاب : ألفُ بُدٍّ من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدْس : وهو أن يُخْطَرَ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثانى يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهى واتصال عقلى يكون بلا كَسْبٍ ألبتة ؛ وقـد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر فى أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . و إذا شَرُفَتْ النفسُ وا كتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عنـد زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتمثل لهـا العالم العقلى على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، و يكون[١٠٨ب] ذلك دفعة . و إنما الحاجة إلى الفكر لـكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهى أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعلت النفس جلاءاً من كل شىء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعةً من غير طلب النفس إياه متردداً فى خيالات غيره حتى يؤدى إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحذاق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقـة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصةً[١] فيجدون المطلوب ، ور بما كانوا قد ترددوا فى استعراض خيالات الفكر فما أفلحوا ، فمالوا إلى الجام والراحة فإذاهم بالأوسط قد لاح . ور بما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذاهم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنْظَم مع حَدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطْلَب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردُّد فى الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُلقِّن من خارج ولا يفلح فكره إلا فى قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما ينكرها من لم يجرب ، وما يُحْتاج فيــه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضا فلو سَلَّمنا أنه لا سبيل لنا فى عالمنا هذا إلى إدراك شىء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَيْدَنُ النفس فى كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت فى البـدن فلها معارض من التخيل فى جميع

(١) أى مصارعة ومجهـد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فلعله سهل استمراره فى فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعـله شغل وعُوِّق كالرا كب دابةً جموحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك المعاوق وله ملـكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فِعْلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنهـا لأىّ علة تخرج من القوة إلى الفعـل . فإن صح ذلك لم يُلْتَفَت إلى ما يلتزمه من مُعَاوقات ومُعـارضات . وإن لم يصح ذلك بقى الأمر موقوفاً غير مركون إلى ما يبتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس ممـا يتهيأ أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحا كاتها لذلك بالخيالات الجزئية كما يفعل المهندس فى تخته وميله نافعاً .

(٤٦٨) سُئِل : أى قوة تستعمل الفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتـاقت الى صورة معقولة تضرَّعَتْ بالطبع الى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كفيت المؤونة ، وإلا فزَعَتْ إلى حركات من قوة أخرى من شأنهـا أن تُعِدَّه لقَبول الفيض لتأثيرٍ ما مخصـوص يكون فى النفس مثـلا ومشاكلة بينها وبين شىء من الصور التى فى عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عنى بهـا الطالبة فهى للنفس الناطقة : وهو من قبيل العقل بالملكة ، لا سيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهى المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيـل : إن العقول الفعالة فى ذواتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون وممكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون فى قوتها أن تُعْدَم . فالجواب أن إمكاناتها هى بالقياس إلى الوجوب وبمعنى أنه متى عدمت أسبابها عُدِمَت هى . وهـذا غير ما نحن فيه ، بل ما نحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعْدَم فى ذاته [١١٠٩] مع قيام علته يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يعرض فى جوهره أولا ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعلُ . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لا لفساد يعرض فى ذواتها .

(٤٧٠) وجد فى رُقعة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى المعلول والمسبب ؛ وهو موجَب القضاء تابع له .

(٤٧١) لا لمية لفعل البارى لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .

(٤٧٢) الإرادة هى علمه بما عليه الوجودُ ، وكونُه غيرَ منافٍ لذاته .

(٤٧٣) فِعْلُ البارى مخالِفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابعاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .

(٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة فى ذات البارى ، إذ هى معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شىء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيّرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه المختلفات تتأدّى إلى نظام واتفاق واتحاد .

(٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً فى المنام فإنما نعقله أولا ثم نتخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فإنما نتخيله أولا ثم نعقله ، فيكون بالعكس .

(٤٧٧) القضاء سابق عِلْمِ الله الذى تتشعب منه المُقَدَّرات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجودا هو العَرَض لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣ب] سؤال : نحن إذا سودنا جسما أبيض ، أو بيَّضنا جسما أسود مثلًا ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالمجاورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذى يدخل على الحواس من جهة الإكباب على المحسوس الضعيف زمانا طويلا ، وبين ما يدخل عليها من جهة المحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيرا ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر فى هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة لخفية خصوصا علىّ ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن المحسوس القوى إنما يمنع من إدراك المحسوس الضعيف

لضرر يحدث فى المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدى الى هذا الغرض ، بل إذا وهن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التى تحدث فى البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمانع كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجليدية لها إشفافٌ ! .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التى تحدث فى البصر من البياض أو السواد على ما يظن ليس هو [١١٤ ا] انطباعا حقيقيا ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فعلى هذا الوجه أيضا لا يمانع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمانع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية فى موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شىء آخر موجوداً — فهذا شىء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم[١] على قوله فى أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقيل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتهما المعرفة ؛ والحكمة العملية عملٌ لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة فى تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظرى وعملى ، فى مواضع مختلفة و يدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطوّل ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن اشتهى ذلك مُشْتَهٍ أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك فى استعمال لفظة العملى مركبة بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، ولخفاء ذلك على أبى حامد الإسفزارى ظن أن إحدى الفضائل هى الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الازدياد فى معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر فى شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها فى فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجيل فى الأمور التدبيرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

---

(١) راجع أيضاً : فخر الدين الرازى « المباحث المشرقية » حـ ١ ص ٣٨٦ ، فقد أورد أكثر ما يلى بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هى فضيلة خلقية ، بل هى ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجَرْبَزَة[١] والغباوة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظرى ، ومنه ما هو عملى — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوا به معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هى ؟ وما هى ؟ وما الفاضل فيها وما الردىء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يعم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأمور التى إلينا أن نفعلها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهى التى تفيدناها كتبُ الأخلاق والسياسات التى إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هى معرفة . وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهى حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية ، ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقى أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظرى وعملى ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التى هى إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهى غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شىء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لا تساوق الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة فى وجودها ، فإن الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعقلية ؛ فكما أنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما بهما — كذلك ليست حكمةً عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفا إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظانّ أن الحكمة العملية التى هى جزء من الفلسفة هى

(١) الجُربُز بالضم : الخب الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التى هى جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفُرْقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما فى كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملا ولا خلقا ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من[١] قال : إنك جعلت الغاية فيهما واحدة فقد حادّ عن السبيل ، فإنى جعلت الغاية فى إحداهما نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى فى الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشىء موجوداً فى الشىء : فإن الغايات توجد فى كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن الكِنّ غير موجود فى نفس حركة الابتناء ولا فى شكل البيت بل وجوده فى المستكنّ المستبنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هى جزء من الفلسفة فنعنى بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعنى به نفس الفضيلة الخلقية التى هى أحد الأمور التى تعلم ذلك العلم : كيفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعنى به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتقان[٢] .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر فى وَحْدانيتها ولا تتكثر بها الذاتُ كالمعقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها منفعلة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتساب فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كمالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكمالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثّر وتركيب باعتبار أخذها مع كمالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط فى الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط فى الأول الذى هو ذاته لوازمه التى هى المعقولات المفصّلة ؛ وهذه اللوازم هى هيئات فى الأول لا على السبيل الانفعالى ،

---

(١) س : ما .

(٢) هنا ورد فى المخطوطة : « آخر الموجود من هذا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... » ؛ فلعل هذا الجزء التالى ألحق بالأصل من أوراق أخرى فى المخطوط المنتسخ عنه ؛ والراجح أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضا فى الهامش : « من كلام الشيخ أبى على » ؛ والصعوبة فى معرفة ما إذا كان هذا ينتسب أصلا إلى كتاب « المباحثات » ، ويغلب على الظن أنه منه بدليل وجود فقرات من صلب الكتاب فى داخل هذه الفقرات التالية ؛ فلعل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المتفرقة .

بل [١١١٥] على السبيل الفعلى . وهى إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعى الذى يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ و إما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمور المتناهية : فإن المثلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط فى الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعال لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذى يفعل المعقولات فيه أيضا المعقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته ، وفى غيره أيضا . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التى كانت فى جانب الكتمان فبيح بها أو لم يسمع وعنده جلايا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامى الذى بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما نعلمه .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشىء فاعلا وقابلا لما يفعله ؟ وشرحه أنه إنما يمتنع أن يكون فاعلا وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلا عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم المُحال .

(٤٩٠) تُشُكِّك وقيل: المبدأ الذى يثبتونه و يسمونه نفسا هو بعينه الحياة . والجواب : إن سمى هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن عنى بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشىء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ و إلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حيا ، والنفس تمنع هذا ، فهذا غير ذاك بالشكل الثانى .

(٤٩١) تُشكك على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات ما لم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحالت استحالات مثلا صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم مَنِيًّا ، فيكون قد جمعها أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع لاستقصات مادتها أيضا ، كالحنطة مثلا ، أمر خارج قسراً وسبب سمائى حتى تحصل

النار فى حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل فى الطين فيكون حمأة مثلا . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون فى المثالين جميعا جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هى ذلك ؛ جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لاجامعة للاستقصات التى فى قوتها أن تكون نوعا . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هى لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعا عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه أمراً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسَّحر .

(٤٩٣) المربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلا متغايرين متمايزين فإما أن يكون لأجل المربعية ولا يوجب ذلك اختلافا إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضا الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زايل ويلزم تغير المتخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إنما يتخيله كما هو لأنه يقترن به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج المتخيل فى تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التفات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذاك يساراً دفعةً على أنهما فى نفسهما كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض فى المعقول لأن الجزئى لم يتخصص بالمعنى المشخص ، والوضع المحدود لم يرتسم فى الخيال ؛ وليس هو مما يجرى عليه فرض الحد . وأما فى الكلى العقلى فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمربعين حدى التيامن والتياسر ، وفى مثله يصح لأنه أمر فرضى يتبع الفرض فى التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلى بالكلى ، إذ يجوز أن يثبت فى العقل كلى من غير إلحاق شىء به ويكون مُعَدّاً لأن يلحق به مايلحق وفى الخيال مالم يتشخص الجزئى لم يثبت ولم يتخيل كما شُرح . فقد بطل أن يكون التميز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المعقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتمانع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) معقولات الأوّل من لوازم ذاته ووجودها فى الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) معقولات البارى هى من ذاتها فى ذاتها : فذاتها هى الفاعل والقابل . وهـذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانيا ، و إنما يستحيل فى الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض فى جزءين متميزين ولايدركهما معا فى شبح واحد خيالى سار يين فيه ، والعقل المجرديدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصورى : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحـدا ، والخيال لايتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولاعلى سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لاوجود لهما فى الأعيـان معا فى موضوع واحد ، فإنهما لا محالة يكونان موجودين فى العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحـكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لاتتكثر بأعراض لازمة للنوع و إلا لاشترك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن يتشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتـداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تـكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة المشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عروضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخرحتى يتسلسل ، و يلزم أن يكون بالحركة فيـكون حادثا . وأما إن فرض عروضه للكل لم يلزم شيء من ذلك[١] .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما فى الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفـكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعِدَّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُعِدَّات لقبول النتيجة ، لـكنها بنحو أشد وآكد

(٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمانَ ضرورةً ، ولـكن لافى زمان بل فى آن لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

[١٠٩ أ] < رسائل خاصة بابن سينا > *

— ١ —

وَصَل للشيخ الفاضل عدةُ كتبٍ تَشْتركُ فى الإيناس بخبر سلامته ، وذلك مما يَعْظُمُ الاستبشار به ، و يتصل شُكْرُ الله تعالى عليه . وضُمِّن مسائل علمية طُلِب عنها الأجو بة ؛ ووقفتُ عليها وحَمِدْتُ الله تعالى على جميع مايتولاه به من تسليمٍ فى نفسه وتحريض على العلم وَدَرْسه ، حمداً كما يستحقه أو كما ينهض به الوُسْعُ . فأما كتاب « الإشارات والتنبيهات » فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، و بعد شروط لاتعقد إلا مكافحة ، وليس يمكن أن يَسْتَفْتِحَ بها ويَطلع معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لايمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضْغة ومن ليس من أهل الحقيقة والحَوْمة فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والفُتحة (١) بها مما يُعَرِّضها لذلك العَرض، والاحتياط فى التأخير إلى أن يتيح جامع التقديرَ ؛ وأما المسائل : فمسألة انقسام المعقولات : تكشف تشككه أن يُعلم أن الأجسام لا تَحُلُّها الصُّوَر والأعراض من حيث هى واحدة و بسيطة لا المعقولات ولا غير المعقولات . ثم المعقولات قد تُعقَل من حيث هى بسيطة وواحدة ، وما يَحل الأجسام من الصور والأعراض لا يَحُلها من حيث هى بسيطة وواحدة . و إنما تشكك فى أنه حسب أنه يسلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هى غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضا فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يعنى بها أنها فى وجودها لاتنقسم ، بل شىء آخر ؛ فظنه أيضا أن هٰهنا صوراً بسيطة لا تنقسم ، ثم يعرض لها الانقسام — ظنٌّ غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم فى الصور والأعراض — فإنها تنقسم بالعرض ولاتنقسم بذاتها — غير واقع ؛ لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض . فإنه [١٠٩ ب] يقول إن المعقول يحصل فى موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لا ينقسم لوحدته ؛ فلا شىء من الأشياء التى تعرض للأجسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث

(*) وردت هذه الرسائل فى ثنايا كتاب « المباحثات » من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦ حكم وفلسفة

(١) الفُتْحة : تفتُّح الإنسان بما عنده من أدب أو مال يفاخر به . ج : فتح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلا ، شيء لا يقبل القسمة فى نفسه فعرض لجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو فى جسم لايكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمعقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لاينقسم ؛ فالشيء لا يكون فى الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط فى ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذى كان ذكره أن الأمر فى المعقولات إن كان خُلْفا فى الصور والأعراض هو أيضا خُلْف ، فليس كذلك : فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلهـا تقوم شخصياتها وليس شيء منها ببسيط وَحْدانى ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما مسألته التى فى باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود فى ذوات الوجود لايختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلافٌ[1] فبالتأكد والضعف . و إنما تختلف ماهياتُ الأشياء التى تنال الوجودَ بالنوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع : فإن الإنسان يخالف الفَرَس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب[2] أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والممتزجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك على الانشقاق ؛ ومقدار ماينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والدُّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة فى الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه فى مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسبب آخر ، ولأن المكان طبيعى . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب فى ذلك جوهرى طبيعى يكون فى المَنِىِّ ثم تمتزج الأخلاط فى المَنِىِّ امتزاجاً ما ثم يُحفَظ ذلك المزاج بالبَـدَل ؛ وليس فى جوهر المنى واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصِّى عما يخالطه ولا هنـاك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحصراً . بل فى المنى روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها فى المنى مع سائر ما معها شىء غير جوهر حسمية المنى . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحمَ وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يَحْصُر ويمنع ،

(١) ص : اختلافا . (٢) ورد س هذا الكلام من قبل تحت رقم ٥١ ؛ ص ٢٢٥ .

تحلل بسرعة ورَقّ ؛ وكذلك إن تعرض للحر . و إذا كان فى الرحم وعرض آفةٌ أيضا ، صار كذلك . فلا يجب أن يُظَنَّ أن احتباس الاستقصات الخفيفة فى مزاج الحيوانات لعجزٍ منها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفذ ، وبالجملة لأمرٍ قاسرٍ منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة تجمع المختلفات وتمنعها عن التحلل وتأتيها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلِّل فى أن يؤدى إلى هذا التفرق — واحدٌ .

فأما حديث المزاج وأنه يدرك فى حال ما يستحيل <ف> يجب أن يتأمل الذى يدركه : أمزاجٌ أو شىء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما [١١٠ ا] يدرك المزاجَ شىء غير المزاج ، فهو المطلوب . و إن كان المدرك هو نفس المزاج : فإما المزاج الذى بَطَل ، وإما المزاج الذى حدث . ومحال أن يكون ما بطل مُدْرِكا . والمزاج الذى حدث هو المزاج الذى وقع إليه الاستحالة استحالة زمانية ، و إدراكه آنى . فإذن إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة فى زمان مضى ، ومن حيث هو حصل فى آن أو فى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب قولُه لِمَ قال : إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو ؟ فلعله يظن أن المزاج إذا استحال ففى العضو مزاجُه الأصلى والمزاج الطارئ معاً ، هذا لا يمكن ، بل فى حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة ؛ فإن أفرط أهْلَكَ . وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — عجيبٌ ، كأنه قد شك فى أن ذلك المزاج لذلك العضو وحَسِب أن المزاج الطبيعى يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدُهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ، بل يجب أن تعلم أن المزاج ثَمَّ واحدٌ : إما طبيعى ، و إما مستحيل . فإنه إن كان مزاج هو الذى يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه ، فيكون فى حال المزاج الطبيعى لا مُدْرِك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ، ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه . إنما المدرِك والمدرَك هو المستحيل فقط . ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شُرِح .

وأما حديث الآلة فإنها لعلها تعقل من حيث الآنية دون الماهية ، فإن فيه موضوعين قد أغفلا : أحدهما أن الكلام فى الآنية كالكلام فى الماهية ، والذى يلزمهما شىء واحد. والثانى أنه من المحال أن يقال : لعلنا إنما نعقل الآنية دون الماهية ، — وذلك لأن ما نعقله ونثبته من أنفسنا لا تدخل فيه « لَعَلَّ » ، بل يكون حكمنا فيه حكما فيصلاً . ثم إنا لسنا نشك

أنا لسنا نعقل من الآلة لا آنية ولا ماهية ، ولو كنا نعقل شيئا من ذلك لعقلناه جزماً ، وما كنا نقول ما قاله هو فى سؤاله : لعلنا ، هو ذا يعقل الآنية ، لكنا لنفرض أنّا نعقل الآنية فليس عقلنا لها دائما كما ليس للماهية ، فليس يعنى وجود صورة آنيـة الآلة فى أن يعقلها . ولا يجوز أن تكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى ، فلما حدثت عقلناها . فأما التشكك[١] فى أن الإعياء لس يحدث من جهة أن العصو يتكلف بالقسر حركات غير مُقْتَضى مزاجه ، فهذا تشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة . وليتأمل حالُ من تعب : كيف تَشُقُّ على عضوه الحركة ، وكيف يزداد نعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلا بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وظنه أن كل شيء يحتاج إلى برهان — ظنٌّ باطل ، فإن هاهنا مُقَدّمات تجريبية مُشاهَدية يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم .

الإعياء[١] تحدثه الحركة الغريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذى يقتضيه مزاجه ، ولو ترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يحلِّق .

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل فى تخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقائل أن يقلب فيقول : وغيرُ الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم حقاً ، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد . وأنا أحرر العبارة عنه فأقول : الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة ، وإنما تتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان فى القوام أو فى صدور الفعل ؛ [١١ ب] والشيء الذى ليس بجسم إذا فعل فى الجسم فليس لا نسبة له إلى الجسم ، بل له نسبةٌ ما إلى الجسم : إلا أنها لبست تختلف . فلذلك إذا حصلت المستعدّات لم تفتقر إلى شيء غير النسبة التى بين غير الجسم وبين المستعدات ، فلذلك تشابه الانفعالات . وأما الشيء الذى صار قوامه مُعلّقا بالموضوع ، ومصدر فعله معلقٌ بما به قوامه من الموضوع ، فليس يكفى وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منهـا توسط ، وذلك التوسط غير متشابه . فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأُخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه وبين الأجسام الأُخر غير متشابه ، — ليس كوجود الجوهر الروحانى بالقياس إلى كل جسم مستعد ؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القُرْب والبُعْد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

(١) راجع قبل الفقرة رقم ٤٥٢

له التوسطَ الخاص بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة و بين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، و إن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئا أصلا إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ و إنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقا ، حتى يمكن أن يقال فى جانب الفاعل الروحانى ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لاتوجد بين القوة و بين ما لا وضع له ؛ و إن وجدت نسبٌ أخرى ؛ و إذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحانى فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يكون فاعلاً فى المستعدّات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لايتم فيما بينه و بين ما لاوضع له .

فهذا ما حضرنى مع تحلل قوى العلم عنى ولا يسعنى غير الالتقاء والمشافهة والسلام .

تذييل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فمصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفى الشىء الذى له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التى تكون للموضوع من حيث هو جسم أوجسمانى وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يُفعَل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع مُوَصِّلاً التأثير إليها متوسطا فى التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فعن القوة ، لا من حيث هى ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة فى ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقا فى المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام فى انفعالاتها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هى المنفعلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل و بين غيره ، وهناك لم تكن هى الفاعلة بل المتوسطة ، والشىء الذى فيه قوام الفاعل والشىء الذى إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . و إنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطّن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١ ا] خَلَص إليه من البهجة ، لخلاصى من تلك الأهوال بالمُهْجة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم النفس ، و إدامة الأُنْس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورةً ، و نبذْتُ عنهما ناحية . وأما تَحَزّنه[١] على ضياع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة . وأما « المسائل المشرقية » فقد كتبتُ أعيانها[٢] بل كثيراً منها فى أجزائها لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُّ أشياء منها « من الحكمة العرشية » فى جُزَازات : فهذه هى التى ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، و إن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . و إعادتها أمْرٌ سهل : بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطا ؛ وفى إعادته شغل . ثم مَنْ هذا المُعيد ومَنْ هذا المتفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل ! ! لقد أنشب القدَرُ فىَّ مخاليبَ الغِيَر ، فما أدرى كيف أتملّص ، وأتخلّص . لقد دُفِعْتُ إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سِجْفٍ ثخين ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة ، والأسفار المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخْلينى من وميض يُحْيِي قلبى ويثبِّت قدَمى ؛ إياه أحمد على ما ينفع و يضر ، ويسوء ويَسُرُّ .

وأما المسائل التى يسألها فهى مسائل علمية جليلة لا سيا هذه المسائل ؛ والكلام الموجز فى أمثالها تضليلٌ . و إذا ازدحمت أجحفت بالخاطر المشغول بالبلابل فلم يكد يُفيض[٣] فى بقاع البيان ، لاسيا من كان على جملتى فى مثل حالتى . وقد تأملت هذه المسائل واستَجَدْتُها[٤] وأجبت عن بعضها بالمُقْنِع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلى عجزت عن جواب بعضها[٥] .

---

(١) تحزّن عليه : توَجَّعَ . (٢) س : كتب عبانها .
(٣) أفاض القوم فى المكان : اندفعوا منه وتفرقوا .
(٤) استجاده : وجده أوطلبه جيداً .
(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقحمة فى صلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] ووالله إنى لأفرح من هذا النمط من البحث الذى حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهانى مناسب جداً . والذى كان يطالب به وأنا بالرّى قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليزدَدْ من أمثال هذه المباحثات ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكننى كشفه ، فعلت : إما عفوا و إما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكننى استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهٍ . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفةً قد حققتُها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذى أجهله ولا أهتدى سبيله كثير جداً ، لكننى قد يئست عن أن يتجدد لى علمٌ بما أجهله لم يُظفِرْنى به البحثُ الجادّ الذى توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تُعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا فى عيشة غير راضية ، وفى أشغالٍ غاشيةٍ . و إذا ثبت لى فكرٌ ما ، اقتنصْتُه بالسعى الأول ، أقنعتُ ؛ لكنى مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لى يقيناً لا يزول بالأصول التى لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالا فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفةً بما لا أعرفه بالغةً .

نسخة عهد عهده لنفسه[1]

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد اللهَ به فلان وفلان بعد ما عرفا ربهما وإلٰهما ، وواهبَ العقل والقوة لهما ، والمبدأ الأول لوجودهما ، والمهيِّئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائنَ نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيهما ، حتى حصل لهما فى ذاتيهما الكمال الأعلى ؛ العَلِيُّ الذى لا ينتهى إليه منتهٍ ، ولا يوصف بكماله كمال[2] . عاهداه طائعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين فى السعادة ، مؤثرين للعالم الباقى على العالم الفانى ، أن يجتهدا جَهْدَيهما فى تزكية نفسيهما بمقدار ماوهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاها من القوة إلى الفعل ، عالما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل ولمبدأ الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصُوِّر وأوقن من المعلومات الجدلية والبرهانية ، مقطوعةَ الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالحيلة الحكمية والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ماعقل خالصاً للعقل غير مشارَك فيه وغير مرسوم بعلاقة إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فيأبِّدها تأبيداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ، غير متوسع فى شىء ولا متجوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا انتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الوهم والخيال قطعا بالكمال ليتحد [١١٢ ا] بها العقل الإنسانى بالعقل الفعال الأزلى الأبدى المأمون فيه إفناء البوار والزوال . ثم يقبلا على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتى فيحرساها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس البوارية التى إذا بقيت فى النفس المرئية كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الانقيادية لتلك الصواحب ، بل نفيدها هيآت الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحباتها حركة وانفعالا ، ولا تتغير

---

(١) يلوح أن هذا العهد أيضا من وضع ابن سينا .

(٢) س : كماله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضةٍ يديمان عليها و إن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليانها وإن شقّت . فلا يتوليان فعلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولاتشهياً ، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أوطمع أو حرص أوخوف يخالفه جوهرها الزكى إلا مَسَخاه ونَسَخاه ومَحَياه ومَحَقاه . ولا يدعا فكرة أنفسهما وتخيلاتها تتعاطى إلا الفكرة فى جلال ملك الملكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراها لا يتعدياها ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقادىّ أو تطرية لزينة إلٰهية ، أو تحديداً لتصيير هيئة راسخة راسية فى جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدسه ، إلا فى واجب من مرمة المعيشة لا ترخِّص السنة العقلية فى إغفاله ؛ لكن يحجرا على النفس تخيل ما لا ينبغى أو لا فائدة فيه فضلا عن فعله ، حتى يصير تخيُّل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجرا الكذب قولا وتخيلا حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يجعلا حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعيا جوهريا . ويحتالا حتى لا يكون للموت المظلم خطر عندها ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكن المعتاد ؛ وأما اللذات فيستعملانها[1] على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هى المدبرة لا أن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً ؛ بل ينبغى أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض الذات لذواتها أمراً طبيعيا للنفس ؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما المشروب فأن يهجرا شربه تلهيا ، بل تشفيا وتداويا وتقوّيا ؛ والمسموعات يديما استعمالها على الوجه الذى توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما ترتبط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يعاشرا كل فرقة بعادته ورسمه ، ولا يخالفا على الحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفعُ دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالرزانة ، والماجن بالمجون ، مُسرِّين باطنهما عن الناس . ولكن لايتعاطيا فى المساعدة فاحشة

(١) س : فيستعملاها .

ولا يَلْفِظا بِهُجْر . وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء فى النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل فى المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه فى أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوما فى غيبته بجميع مايحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يَعِدان أو يوعدان ولايجرينَّ فى أقاويلهما الخُلْف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً ممـا هو خلاف طبعهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يُقصِّرا فى الأوضاع الشرعية وتعظيم السُّنن الإلهية والمواظبة على التعبدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوا وخَلَصا من المعاشرة تطرية الزينة فى النفس ، والفكرة فى الملك الأول وملكه وكَنْس النفس عن غبار الناس من حيث لايقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووفقهما لمـا يتوخيانه بمَنّه . وهو حسبنا هاديا ومعيناً وحافظا [١] .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبى طاهر بن حسول » ، وهى رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل فى صلب « المباحثات » .



مقالات للاسكندر الافروديسى

فى مسائل من فلسفة أرسطو



بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسى فى القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى مَخْرَجهُ مخرج التوبيخ الجميل عن الأشياء التى كتبت بها إليك جواباً عما سألته ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقصِّرة عن معرفة غيرك — لم أتثاقل عن كشف رأيى فيها لك ، إذ كنت أهلا له ؛ وأن أُضَمِّنَ ذلك — بحسب ما يمكن — كتاباً أكتبه أقصد فيه لِبَثِّ القول فى المبادئ بحسب رأى أرسطوطالس.

فأقول : إن أفضل ما بُيِّنَتْ به أمثال هذه الأشياء بحسب رأيى هو أن يُبَيَّن أن المبادئ التى تُوَطَّأُ لها تُوَافِق وتلزم الأشياء المبينة الظاهرة المعروفة ، إذ ليس يمكن أن تستعمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هى أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت المبادئ الأول لا شىء يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هى أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وهل الأشياء التى تتكون فى المواضع التى دون فلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أظن أنها يمكن أن تقال فى ذلك بحسب رأى أرسطوطالس تكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبيعى يتحرك بالطبع بذاته — وذلك أن الذى له فى ذاته مبدأ أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبيعى فله فى ذاته مبدأ الحركة ، أعنى بذلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتياق

إلى شىء ، وذلك هو أن يكون المتحرك حافظاً لكماله الخاص ، إذ ليس شىء من الأشياء التى تتحرك بالطبع تحدث باطلا ، وكان أيضا هـذا الجسم المتحرك على الاستدارة الذى قد تبين من أمره بالأقاويل التى وضعت فيه أنه إلهى وأنه غيرُ كائن ولا فاسدٍ هو أيضاً جسمٌ طبيعى ، وأن الحركة التى يتحركها إنما يتحركها بطبعه — فليُنْزَلْ أن هذا الجسم أيضاً إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شىء . فأما الأجسام غير المتنفسة فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشىء الذى من أجله تكون لها الحركة بالطبع . وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعى هو الميل إلى الشىء الذى كأنه ملائم لها وسبب لفعلها الطبيعى الذى يحصلها ، وذلك أنه على هذه الجهة يكون مصير كل واحـد من الأجسام إلى الموضع الطبيعى الذى يخصه ؛ وإذا استقر فيه بلغ كماله الذى يخصه . وأما الأجسام الطبيعية التى هى أكمل من هذه ، أعنى التى لها نفس ، فإنها إنما تتحرك فى المكان بالنفس التى لها . والحركة التى لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما ، ومن هذه الشهوة ما يسمى شوقاً ، ومنها ما يسمى غضبا ، ومنها ما يسمى إرادة[١] . وذلك أنه بواحد من هذه الأشياء بعينها يكون ابتداء الحركة للأشياء المتنفسة التى تتحرك فى المكان والجسم الإلهى بأسره متنفس ، إذ كان الجسم الإلهى أفضل الأجسام ، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه ؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير المتنفسة ، وذلك هو الجسم المتنفس لئلا يكون الأفضل هو الجسم غير المتنفس . فيجب إذن أن يكون المتنفس هو الأفضـل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفسا وإما غير متنفس . والدليل على أن الجسم الكُرِىَّ أفضلُ الأجسام كلها أنه فاسد ، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات[٢] ، ويتحركها أيضا دائمًا وعلى[٣] نظام متشابه . فسبب حركة هـذا الجسم إذن هو شهوة ما ، لكن الشوق والغضب مباينان لطبيعة هـذا الجسم ، وذلك أن الجسم الإلهى غير منفعل ، والشوق والغضب انفعالات[٤] . ولذلك صارت أنفس الأجسام الإلهية غير مساوية فى النوع لواحدة من الأنفس الكائنة فى الأشياء المائتة إذ كان يلزم فى هذه من الاضطرار أن يكونَ ما يوجد له فيها القوى التى هى أكمل أن يكون له قبـل ذلك القوى التى هى دونها فى الكمال[٥] ، لأنه ليس يمكن دون هـذه القوى بأن

(١) فوقها : اختيار .
(٢) أى الحركة الدائرية .
(٣) فوقها : ترتيب .
(٤) س : انفعالات .
(٥) فوقها : أقل كمالا .

يكون واحـد منها ويَسْلَمُ ؛ ولذلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً بعينه غضباً وشوقاً .
فأما أنفس الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التى هى أقل كالا مِنْ قِبلِ[1] أن الأشياء ذوات هذه الأنفس لم تكن محتاجة فى بادئ الأمر إلى ما يكون معيناً على ما وجب لها السلامة التى من أجلها و بسببها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون الشهوة التى فى هذه إنما تكون بالاختيار[2] ، والاختيار الحقيقى الفاضل هو المحبة[3] للخير . وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقى الذى هو محبة الخير إنما هو موجود فى الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشىء المتشوق بحسب رأى أرسطوطاليس هو الشىء الذى يُظَن أنه خير .

والمختار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول[4] [١٠٨ ا] ... هذا الجسم الإلهى الطبيعية إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقى والشهوة فى هذه الأشياء[5] ؛ وذلك أن الاختيار[6] منها ليس يكون بقوة من القوى المنفعلة من قِبَل أنه ليس فيها منه أول الأمر شىء منها من حيث يتصور بالعقل يتشوق إلى الشىء المتصور بالعقـل أو التوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشىء الأفضل تابع لما يتصور منه بالعقل فى الأشياء التى قـد اقتنت الشىء الملائم له الخاص به ؛ ومن قِبَل هذا الشوق بعينه يتحرك على هـذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالعقل ، وذلك أن التصور بالعقل ليس هو حركة أصلا كما قد تبين . وقـد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر وضوحاً فى الأشياء التى تُتَصور بالعقل دائما أشياء واحـدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك فى حال تصورها بالعقل . وهـذا هو السبب فى الحركة الدورية التى تتحركها الأجسام الإلهية بالطبع التى تخصها ، والمتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذى له صورة كهذه[7] الصورة من قِبَل الميـل الطبيعى إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هـذه الحركة بالنفس والعقل . وذلك أن هذه النفس منذ بادئ[8] الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن يُعْتَقد أن طبيعته شىء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نعتقد فى الحيوان والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هى حيوان شىء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قبل : بسبب . (٢) فوقها : بالإرادة . (٣) س : الخير .
(٤) فى الأصل خرم مقداره كلمتان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .
(٧) « يعنى جسمانى » : كذا فى الأصل . (٨) فوقها : أول .

الأشياء من طريق ما هى مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التى ليست بمتنفسة ، غير الحركة التى تتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب فى الجسم المركب من الأجسام الأخر . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها — قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطا يصير به الكل متنفساً — حركة ما طبيعية . فأما الجسم الإلهى فإنه لما كان بسيطاً — وذاك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التى يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلا طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يَفْضُل الجسم الإلهى غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت جسما بسيطاً — هى نفس وطبيعة فى غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التى من قِبَل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التى تكون فى النفس ، لأنه لم يحتج فيما يوجب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التى يتحركها بنفسه وطبيعته التى تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل بعينه يقبل كماله الخاص به ؛ وذاك أن جميع الأشياء التى قواها بالطبيعة قد يوجد لها فى نفس طبيعتها الملائمة[1] لها الاشتياق إلى الشىء الذى هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كامل لطبيعته . وجميع الأشياء التى قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التى تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بذلك الشىء الذى عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منهما بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذى يخصه فى نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعى الذى هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والغرض[2] فى الفعل الذى يوجد له فى طبيعته التى تخصه وهو حركته الدورية التى بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجوهر الذى ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة الملائمة له بأزلية ذاك من حيث هو غير متحرك . فليكن المحرك للجسم الكرى إياه بتشوقٍ هو ذلك الشىء هو بالحقيقة الغاية فى الجود[3] وأفضل ؛ وإذ كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : الذاتية . (٢) فوقها : والقصد . (٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يخصه فى طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشىء الذى هو الغاية فى الجود وإياه ننحو ونأتمّ . ولما كانت هذه حال هذا الشىء المتشوق ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى المتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إذ كان جسما بسيطاً غير منفصل [1] ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنما يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنما يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين [2] فى مواضع أخر ، الحركاتُ الدوريةُ فقط . ونقول إنه إن كان جسما فظاهر أنه طبيعىٌّ ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبيعياً فهو أيضاً متحرك ، ومتى كان متحركاً فله فى ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر فى الأجسام الإلهية إلى ما لا نهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشىء الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهراً ما ليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو فقط يكون مستغنياً عن شىء آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك بالاشتياق إلى شىء . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبيّن أن المحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحرك ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب ... [3] يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شبها ، وأعنى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنما يفارق الآخر بالقول [4] ، أن يكون الآخر إنما يفارقه بمثل ما فارقه ذاك به ، أعنى بالقول . وإن كانت مفارقته إياه ليست بالقول فقط بل قد يتهيأ أيضا مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بعينها . والشىء المتحرك ليس إنما يفارق المحرك بالقول فقط ، بل قد يوجد فى أشياء كثيرة مفارقاً له بالذات ؛ وذلك أنه قد يوجد بعض الأشياء يتحرك عن شىء من غير أن يكون محركاً لشىء

(١) فوقها : متصل . (٢) فوقها : بيناه .

(٣) هنا خرم . (٤) فوقها : بالحد .

أصلاً فيجب إذن أن تُنَزَّلَ أوائل محرِّكه لشيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة .
فإن قال قائل : إن كل محرك فإنما يحرك إذا يتحرك[١] ، ولهذا السبب يجب أن يكون المحرك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذى يحركه خارجاً عنه ، وذاك أنه يقع فى الوهم أن الذى هو الأول هو الذى يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو يحرّك نفسه وأن يكون ذاتىّ الحركة وأن يكون هو أيضاً متحركا عن نفسه . وقد يلزم أن نبحث كيف يمكن أن يكون ذاتىّ الحركة وأن يكون هو يحرك نفسه ؛ وما يلتمس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد يلزم من . . . .[٢] من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كُلَّه يتحرك عن كله حتى يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك فى < لحظة >[٣] واحدة معاً ، ويكون من حيث يتحرك من هناك بعينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء يحرك داخلا فى جملة المتحرك ؛ أو يقول : إن كله محرك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرك عن الأشياء التى كانت متحركة عنها ؛ أو يقول : إن جزءاً من الكل محرك وجزءاً[٤] آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما يقال إنه ذاتى الحركة ، إذ كان قد يوجد له فى ذاته شىء محرك وشىء متحرك . فإن كانت جهات الشىء الذاتى الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجهة الأولى منها — وهى أن كل شىء يتحرك من كله حتى إنه يحرّك ويتحرك من جهة واحدة بعينها — هى محال ؛ وذلك أن الحركة التى بها يحرك المحرك بها بعينها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذاك أنه : كيف يمكن فى الشىء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركةً ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بعينها فى حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شىء[٥] ينقل شيئاً[٦] ما منتقلاً وينتقل معا ذاك الانتقال بعينه الذى ينتقل به المنتقل أو يكون المفيد للصحة فى حال ما من حيث هو مفيد لها يصحُّ تلك الصحة بعينها فى تلك الحال ، إلا على جهة العَرَض ؛ أو يكون الشىء المُنَمِّى يُنَمىّ فى تلك الحال متى هو فيها مُنَمِّىً من غير أن يكون ذلك النموُّ ورد من خارج أو

(١) فوقها : كان يتحرك .
(٢) خرم .
(٣) خرم .
(٤) ص : جزء .
(٥) ص : شيئا .
(٦) ص : شىء ... منتقل .

يكون المعلم يتعلم من المتعلم تلك الأشياء التى يعلمه إياه بعينها ، على أن المعلم والمتعلم يكونان واحداً بالعدد ، وكذلك[1] المحرك والمتحرك والنامى والمنمى . وذلك أنه إن كان المحرك إنما يُحرِّك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشيء الذى يتحرك إنما هو موجود بالقوة وخروجه إلى الفعل إنما يكون[2] بتوسط الحركة — فإنه[3] يعرض أن يكون هو بعينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن المحرك من حيث هو متحرك وقبل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركا فى تلك الحال بعينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يتعلم لا من حيث يتعلم ، والشيء من حيث يسخن ويحرك فى حال تسخينه يسخن ويتحرك لامن حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشيء محرك كله بالنحو الذى ذكرناه ، ومثل ذلك بعينه يلزم قائلا لو قال فى الشيء الذى حركتهُ ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذى يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قِبَل أنه موجود أيضاً فى الكل الذى يتحرك عنه ، ويكون أيضا على هذه الجهة شيئاً واحداً بعينه فى العدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بعينها . وكذلك يلزم أيضاً قائلا لو قال فى الشيء الذى حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجودٌ أيضاً فى الكل المتحرك الذى عنه تَحَرَّكَ . ومثل ذلك بعينه يلزم قائلا إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعضٍ تلك الحركةَ بعينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا الرأى أيضاً أن يكون كل واحدٍ من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشيء الذى يحرك بتوسط ما وبين الشيء الذى يحرك بغير متوسط ، وهو الذى إذا حَرَّكَ حَرَّكَ نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذى عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بتوسط ما . فبقى إذاً أن يكون الشيء الذاتى الحركة على هذه الجهة فقط يمكن أن يوجد وهى <أن يكون>[3] واحدٌ[4] من أجزائه متحركا فقط غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركا عن الآخر والمحرك هذا ..[3] [١٠٩ ا] فيلزم إذن من ذلك أن يكون المحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك ...[3] كلما يتحرك بنحوٍ ما من

---

(١) ص : فذلك . (٢) فوقها : هو . (٣) خرم . (٤) ص : واحداً .

الأجزاء التى وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهى بحسب مايظهر من أمرهم من الأشياء التى حركتها ذاتية ؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إنما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شىء أو الهرب من شىء لئلا يكون واحد منها على الإطلاق ذاتىّ الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة فى نفس ذواتها . فإذا كان المحرك للجسم الإلهى هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطرار أن يكون أزلياً ، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزلىّ أفضل كثيراً من غير الأزلى . وذلك أن الشىء الذى ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفا بالفضيلة . وقد تبين أن الجسم الإلهى أزلى مما قد وقع الإقرار به من أن الحركة المتصلة هى واحدة بالحقيقة ، وأنها مع اتصالها متساوية ، إذ كان قد تبين فى مواضع أخر[1] أن حركة الجسم الآلهى هى بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة . إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن المحرك واحداً فى العدد وبمنزلة المتحرك عن الشىء الذى عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة ؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئاً واحداً[2] بالعدد ، لم تكن الحركة حينئذ تبقى واحدة ومتصلة ، بل كانت تتشتّت[3] لاختلاف الأشياء المتحركة . وكذلك يلزم متى كان المحرك كثيرا لا واحداً لأنه إن كان المتحرك واحداً والمحرك ليس بواحد[4] ، فإن الحركة على هذه الجهة أيضاً لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة[5] متشتتة[6] ، إذ كان التلاؤم والاتصال يتشتتان لاختلاف الأشياء المتحركة . فالمحرك إذن للجسم الإلهى هو واحد فى العدد . فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد ، فقد يلزم من الاضطرار أن يكون هو أيضاً أزلياً ، وذلك أنه إنما كان المحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركا بها فى حال فقده ، بل ينبغى أن يفهم من خارج ؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهى حينئذ تلبث واحدة متصلة . وذلك أن الحركة التى كانت تحدُثُ عن المحرك الآخر بعد فساد المحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتى قبلها ، فقد يلزم من الاضطرار — مع وضوح الأمر فى أن المحرك للحركة التى بهذه الحال أزلىّ — أن يكون متقدما لجميع الأشياء

---

(١) راجع قبل ص ٣ . (٢) فوقها : بعينه . (٣) فوقها : تنقطع .

(٤) فوقها : كذلك . (٥) س : كثير . (٦) فوقها : مختلفة .

المتشوقة المشوقة ، وأن يكون محركاً على هذه الجهة[١] إذ كانت الحركة المتقدمة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلٰهي ، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات المتحركة عن المحرك الأول . فيجب إذاً أن يكون هذا[٢] هو المحرِّكَ لسائر الأشياء الأُخَر التي تتحرك وتتكون بالطبع ، — إذ كان الجسم الإلٰهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكوّن الموجودات ، وأن تكون متحركة بالطبع الذي يخصها ، وكان المحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعني أزليــة المحرك الأول . والمتحرك الأول هو سبب لأولية جميع[٣] العالم أيضاً . فالمحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرِّك أصلا ، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه < و>لا بطريق العَرَض أيضاً من قِبَل أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصورة ما مفارقة للهيولى من جميع الجهات . وذلك أن ما كان من الأشياء غــير جسم مثل الأنواع أو الملكات أو الانفعالات[٤] فقد تتحرك بالعرض في حال حركة غيره ، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند[٥] حركة الأشياء التي فيها . ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه ، صار سبب الحركة الواحــدة البسيطة التي لذلك الشيء المتحرك نحوه ، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحــد بسيط . فأما المتحرك الأول عن هذا المحرك فإنه يحرك بحركته الذاتية له جميعَ الأشياء التي نتلوه معاً إذ كان الجسم الإلٰهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء المتحركة عنــه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزليــة الإلٰهية التالية لـكرة الـكواكب الثابتة التي هي أول المتحركات . وإضافتها[٦] المختلفة التي لها إلى الأجسام الهيولانية التي في الـكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها . وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزليــة الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال . ولذلك ليس ينبغي أن يُتَخَوَّفَ أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد ، وكان إنما اقتناء البِنْيات والقوام من مبادئ <هذه[٧]> حالها ؛ وذلك أنه قد يلزم ويتصل بعدم فساد الجسم الإلٰهي وبحركته الدورية

(١) في هامش الأصل : « يعني بهذه الجهة : أي على أنه متشوق » .

(٢) بهامش الأصل : « يعني الجسم الإلهي » . (٣) فوقهما : « لأزلية كل » .

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي : الأنساب ؛ ففضلنا التي فوقها .

(٥) فوقها : في حال . (٦) فوقها : وسببها . (٧) خرم .

الجارية على اتصال اختلافها أزليــة الأجسام الهيولانية التى فى السكون[١] ، وذلك أنه قد ينبغى أن يكون للجسم المتحرك دَوْراً شئ ما فى الوسط ليتحرك حواليه ، لأن كل ما كان متحركا فى المكان فهو محتاج إلى شىء ساكن تكون حركته إما منه[١٠٩ ب]و إما حواليه . ومما يجرى[٢] هذا المجرى الأرضُ : فإنها جسم ساكن ثابت فى < الوضع[٣] > من قِبَل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية سو < جودة > فى العدد ؛ و إنما يمكن أن تكون الأزلية فى النوع فقط محفوظة بالجسم الذى هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير[٣] > المتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْراً . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطرار فى كل واحد من الأجسام الأُخَر التى فيها و إليها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد[٤] أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا لَبْثٍ ، فقد يلزم من الاضطرار أن تكون الأشياء التى تكون عنها لابثة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لابثة حافظة لذلك النظام بعينه ، فإنه يتبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الأُخَر لابثاً ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب[٥] . فإن كان الجسم الحيوانى الإلٰهى يسوس الأمور و يدبرها هـذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته[٦] الباقية على الحال التى تقدم وصفها . فإن كان المحرك للجسم الإلٰهى بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهراً ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشىء المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والمحرك للجسم الإلٰهى متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة الفاسدة فبالزمان ، وأما للجسم الإلٰهى فبالرتبة[٧] لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى العلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب ، وهذه حال الجوهر الذى نحن بسبيله[٨] . وقد كان نبين أيضاً أنه ليس بجسم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) خرم .

(٤) فوقها : به ؛ أى : التضادية .

(٥) فوقها : ورتبة .

(٦) فى هامش الأصل : الذاتية .

(٧) فوقها : فبالروية .

(٨) فوقها : فى وصفه .

أيضاً أزلى إذ كان فعلا ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الموجودات وكان جميع الموجودات المتكونة فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسـدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطرار فى الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أُنْزِلَ مَنْزِل أن الحركة متكونة ولأن الحركة هى استحالة المتحرك بما هو متحرك — فإنى أقول : إن هذا المتحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتدأ فى هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً فى بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غـير متحرك . وأى هذين أُنْزِلَهُ مُنْزَلٌ فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمْرٌ متى كان غير ممكن كان الأصلُ الموضوعُ له الذى لزمه عنه أيضاً ذلك غيرَ ممكنٍ : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان المتحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تَكَوُّنٍ إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبـل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر المزمع بالابتـداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن المتحرك أزلى ، إلا أنه قد كان أولا زماناً بلانهاية غير متحرك ثم ابتدأ بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجرى مجرى الأقاويل الْمُبْتَدَعة التى لا محصول لها ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتهيأ لأحد أن يؤدى السبب الواجب فى أنه إنما ابتدأ الآن بالحركة بعد أن كان ساكناً زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان المتحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — مما لا وجه له[1] ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتدأ بالحركة فى هذا الوقت ، فقد ينبغى أن يكون المحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد فى هذا الوقت ، أو تكون النسبة التى له بإضافته إلى المتحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له فى هذا الوقت . فإنه متى أُنْزِل مُنْزَلَ واحد من هذه الأشياء فقد استعمل[2] الحركة فى طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعـدُ غيرُ متحرك فإنه يحتاج الآن فى آن < كونه > متحركا إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هـذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) فوقها : يُعبأ به .   (٢) فوقها : حد .

أنه قد يحتاج فى كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون «متى» ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد يتهيأ أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان فى حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لفظـة « متى » ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زمانٌ الحركة فيه غـير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً(١) للحركة أو عدداً(٢) لها بحسب ما قد تبين فى القول فى الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآنُ ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدمه زمانٌ و يتلوه زمانٌ ، وكان لنا دائماً فى الحال الحاضرة وفى كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب فى كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائما زمان و بعده زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جارياً فى الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطرار أن تكون أيضا الحركة التى وجود الزمان تابع لها على أى الأحوال(٣) كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغى إذن أن يكون المتحرك بالحركة الأزلية المتصلة(٤) جوهرا غير فاسـد . و إن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال المحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . و إنما يكونان كذلك إذا كاد <(٥)> [١١١٠ا] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذاك متحركا وهذا محركا ، فمن الاضطرار أن يكون جوهر <(٥)> دائماً أما ذاك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يُحَرِّك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان فى وقت من الأوقات ذاك يحرك وهذا يتحرك بالقوة . فكما أن الوجود لهما إنما هو أن يكون أحدهما محركا والآخر متحركا فعلى مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهرَ كله . فالمحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطرار جوهر أزلى . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائما يحرك و يغير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورةٌ ما مجردة مفردة ليس بجسم أزلى غير فاسـد ، يفعل دائما فعله الخاص به . وذلك أن المحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملا فى جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عادماً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهى إنما يتحرك حركته الطبيعية التى تخصه فى ذاته بتشوقه إلى ذلك المحرك وتوَقانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) ص : مقدار . (٢) ص : عدد .
(٣) هنا خرم لم يبق منه غير : الأ<حوال> . (٤) فوقها : طبيعة .
(٥) خرم .

الحركة يكون مقتديا بذلك الجوهر الذى ليس بمتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة الغريزية فى الجسم الإلهى وتلاؤمها وثباتها على حال واحدة بعينها مشبهة بمدة حياة ذاك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ماطبيعى غيرمتحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهى تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلاؤمها لعـدم الحركة فى ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهى بالعقل المتحرك الذى هـذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما فى طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من السياسة أن يكون اقتداؤه بالمحرك إنما يتحرك بالمحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أفعاله الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذى هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بسائرها الحركة[1] الشوقية حرّك فى حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معا . وكل واحد من هـذه فهوأيضا يتصور المحرك الأول بالفعل ، ويتحرك حركة مادورية تخصه فى ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر فى جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متساوية[2] . وكذلك يجرى الأمر أيضا فى الأجسام الكائنة الفاسـدة : فإن ثباتها و بقاءها إنما يكون أزليا فى النوع الملائم لأزلية تلك[3] فى العدد . وذلك أنه لم يكن ممكنا فى تلك[4] أن تكون أزلية فى العدد ولم يكن كذلك فى النوع ، ولا كان ممكنا فى هذه أيضا أن تكون أزلية فى النوع دون أزلية تلك التى فى العدد ، وحركتها الدورية المتصلة الجارية هذا[5] المجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل واللطف الطبيعى الذى جعله الخالق فيه ما عليه أجزاؤه بعضها عنـد بعض من الاتفاق والتلاؤم والتهيؤ بحسب نسبتها إلى الكل هى على حال من النظام والالتئام متى أَخْطَرْتَ ببالك أن واحـداً منها قـد ارتفع فهماً لم يمكن فى واحد من الأشياء الباقية أن يبقى لابثاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها فى ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه فى أفعالها الذاتية ، قد يلزم من الاضطرار أن يفعل أفعالها التى تخصها . ولذلك لا سبيل أصلا لمن ينزل على طريق الوضع[6] أن شيئاً من تلك

---

(١) فوقها : ذات اليمين .

(٢) فوقها : متلائمة .

(٣) بهامش الأصل : يعنى الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : يعنى الأجسام الإلهية .

(٥) ص : هذه .

(٦) الوضع : الافتراض أو الاصطلاح على شىء .

قد فسد ، أن يقول فى هـذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذى يُنزِل أن ليس شىء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزِل على طريق الوَضْع أن أفعال تلك الأشياء التى طبيعته هذه تابعة لها معدومة ؛ وذلك مساو فى القول لمن[1] يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحـد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع ممتنعاً — وذلك أنه من الممتنع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلى — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذى يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعنى التى تتبع اضطراراً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالا غير ممكن . إذ كان شَنِعاً أن يكون الوضع من الأشيـاء الممكنة ، والأمر اللازم عن ذلك الوضع من الأمور الممتنعة ؛ ولذلك لا ينبغى أن نعتقد فى تحريك كرة الكواكب الثابتة للأُكَر المتحيرة أنه قَسْر . ولا فى هذه أيضاً أنها غير عالمة بما يجرى فى الأجسام التى قلنا : من الكون والفساد والاستحالة . وخليق ألا يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلٰهى و إن كنا قد نعترف بأن لكل واحـد من الأُكر محركا ومتشوقاً يخصانه — قولاً صواباً ، وذاك أنه إن كانت الأسباب المحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضاً فى النوع ، إذ ليس يتهيأ أن تكون متفقة فيـه . وذاك أن المتفقة فى النوع إنما يُكسِبُها الخـلافَ الهيولى . فإذا فارقت الهيولى صارت شيئاً واحداً . والعلة الأولى غـير ذات مادة : فإن كان اختلافها إنمـا هو فى النوع فليست إذن جواهر[2] أُوَل بسيطة . وذلك أن اختلافها فى النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يعم جميعها فصولٌ ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لجميعها قـد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها فى النوع إنما هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأنقص فى كل واحد من الأجناس إنمـا يكون ذلك مشاركة ضـد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التى تجرى هـذا المجرى شىء مضاد . وقـد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هـذا الرأى أيضاً من الأقاويل التى اقتصها فى المقالة الأخيرة[3] من « السماع الطبيعى » .

قال : فمتى كانت الحركة أزلية ، فإن المحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلى ، و إن

---

(١) ص : نفض . (٢) فوقها : جوهر . (٣) ص : الأخير .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كان المحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة ؛ وقد ينبغى أن يظن أن المحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متنا[1] > هية ، وذلك أنه لما كانت الأشياء التى تعرض أشياء واحدة بأعيانها دائماً ، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف[1] > ينبغى أن يكون الشيء المتناهى فى الأمور التى بالطبع أولى بالتفضيل إن كان ذلك ممكناً مما ليس متناه . وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزلى الذى هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك مبدءاً لحركة سائر الأشياء ، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً .

قال الاسكندر : وقد نجد أرسطوطالس فيما يتلو قد أتى على هذا القول ببرهان . وذلك أنه يقول : وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطرار أن يكون المحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً ، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية ؛ ومتى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة ، لأن السرمدية هى متصلة . وأما التى تكون شيئاً بعد شيء فليست متصلة . إلا أنها ، وإن كانت متصلة ، فهى واحدة بإضافتها إلى الواحد المحرك والواحد المتحرك .

قال الاسكندر : فإن كان المحرك من طريق ما هو متشوق واحداً[2] فإن جميع الجسم الإلهى المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء[3] فليكن السبب فى ذلك هو العناية بالأشياء التى دون فلك القمر باختيارها لذلك وتهيؤها له . وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذى تكون حركة الأجسام حواليه[4] دوراً بأن يبقى أزلياً فى النوع ، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة فى العدد ، ويكون بعضها إنما يخالف بعضاً فى النوع خلافاً ليس بالمباين كل المباينة ، لكنه بالتقدم فى الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطالس فى كتابه « فيما بعد الطبيعة » ، إذ كان لا شيء أصلا يتقدم هذه الجواهر . وقد يوجد ، فيما بين هذه الجواهر بأعيانها التى هى أعلى وأشرف من سائر الجواهر الأخر ، اختلاف فى زيادة بعضها على بعض فى الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه ؛ وخليق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء فإنما هو كذلك بمشاركة الشيء للمضاد له ، فإن

---

(١) خرم (٢) ص : واحد .

(٣) فى هامش الأصل ، « أى شيء ، يعنى شيئاً » (ما ، لاشيئا بالذات ؟)

(٤) ص : دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المُحْمَى فليس إنما هو كذلك بممازجة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رديئة[١] إياه . فلينْزَلْ أن أشرف هذه الأشياء وأولاها[٢] بأن يكون ، هو أولا المحرك لكرة فلك الكواكب الثابتة ، وأن بسببها[٣] يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر فى سائر الأشياء الأخر ليكون سبب الاختلاف الموجود[٤] بين بعض الأكر و بعض من أبطأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال فى هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فأما الاختلاف بين الأشياء التى ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظَنَّ كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال[٥] إن ما ليس بجسم لا يخالف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قِبَل أن طبيعة الأشياء التى ليست أجساماً ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه فى طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التى فى مقول الجوهر . وقد ينبغى لنا أن نعتقد فى جميع الأكر أنها ذوات أنفس ، وأن كل واحدة منها لها أنفس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذى يخصها فى طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هى النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهى أكمل الصور وكانت أنفس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلاً فى الأفعال التى تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية[٦] المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور[٧] بالعقل المتشوق ، إنما يحرك الشىء المتحرك نحوه من حيث هو متصوَّر بالعقل ، كما يحرك العاشقُ المعشوقَ من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجرداً من المنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذاك أنه إن كان المعشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشىء الذى ذاته متشوقة[٨] هو يحرك ذاته ، والشىء الذى ذاته متشوقة هو الشىء الذى هو خير[٩] . وهذه الحال بعينها حال ذلك الشىء . فيجب إذاً أن يكون يحرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

---

(١) فوقها : مذمومة (٢) فوقها : وأحقها . (٣) فوقها : بتوسطها .

(٤) ص : الموجودة . (٥) ص : ليس يحق أن يقال إن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم …

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها المعقول (٨) فوقها : تتشوق

(٩) فى هامش الأصل : فى المحرك الأول .

ذاته ويعلمها . وهذا المحرك فليس إنما هو سبب فقط بحركة الجسم الإلهى الملائم له والكمال الذى يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس فى سكنى الأرض . والسعادة العظمى المشتملة على جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشىء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقى للناس إنما هو فى النظر الفلسفى بحسب ما قد تبين فى مواضع أخر . وذلك أن مبدأ النظر وفاتحته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأشياء التى تشترك فى النظر إنما يصير لها الكمال الملائم لها وهو الذى يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قِبَل الأفعال الصادرة عن [١١١ ا] هذه الأشياء[١] ومن قبل الشىء المعقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التى عدمت بالتصور بالعقل يكون قابلا للخيرات التى هى خيرات[٢] بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقى إنما هو موجود فى هذه الأشياء[٣] . فإذا كان المحرك الأول جوهراً أزلياً غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو المحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن المحرك لهذه الحركة إنما صار متحركا بها من طريق ما هو متصور بالعقل لذلك الشىء الذى هو بالحقيقة وبالفعل معقول . فإن المعقول بالفعل هو بعينه عقل بالفعل من قِبَل أن التصور بالعقل إنما يكون بأخذ الشىء المعقول والذى إذا أُخِذ وعُقِل فى حال تصور وتَشَبَّه به فصار هو عند ذلك بعينه . ولذلك يقال إن المتصور بالعقل فى حال تصوره بالعقل فيما يعقل ذاته ، لأنه يصير فى تلك الحال هو هو بعينه . فالمتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصَوِّر بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المعقول ، والشىء المعقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بعينه العقل الذى بالفعل ، أعنى بذلك أن العقل فى حال ما يعقل هو المعقولُ بعينه ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشىء المعقول عاقلا بالفعل إذا كان العقل الذى بالفعل بإضافته إلى المعقول الذى بالفعل هو بعينه العقل الذى يحدث عن الفعل . فأما الأشياء المعقولة التى الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق فى طبعه الذى يخصه معقولا بالفعل ، لكنه إذا صار معقولا وفارق ما هو معقولٌ المادةَ التى الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلا ومعقولا بالفعل . فلذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلا ، ولا هو أيضاً ذلك الشىء الذى يعقله بعينه — صار فى حال ما يعقل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لتمزق الورقة (٢) ينقص بعض الكلمة فى المخطوطة .
(٣) فى هامش الأصل : يعنى الأشياء تتصور بالعقل .

والعقل شيئاً واحداً بعينه . فالصورة[١] المفارقة للمادة والقوة مفارقةً تامة إذ كانت معقولة بطبيعتها الخاصّ بها ، فهى لذلك موجودة دائماً بالفعل فليوصف بأنها عقل فى ذاتها لا من قِبَل أن شيئاً آخر سواها يعقلها[٢] ، لكن من قِبَل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالفعل . ولأن العقل الذى هو بالفعل إنما يكون كذلك من جهة مايعقل . فلتكن الصورة التى تجرى هذا المجرى ، وهى دائماً بالفعل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد فى الأشياء الفاضلة فليُنزَل أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو للشىء الذى هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون معقوله أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى معقول غير ذاته — لزم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشىء الذى يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذى يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك باقياً على حال واحدة الزمانَ كلّه . والعقل الأفضل إنما هو للشىء الأفضل الذى فعله جارٍ على الاتصال . فالعقل إذن الذى هو بالفعل وعلى الإطلاق معقول هو واحد بعينه فى العدد ، إذ كان الأولى والأوجب فى فعل ذلك الشىء الذى هو أفضل الأشياء وأشرفها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون فى الشىء الذى هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والانفراد والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشىء الذى هو فاضل فى نفسه . فإن الشىء الأفضل أولى بأن يكون للشىء الأفضل من قِبَل أن الأشياء التى فيها العقل والمعقول موجودان بالقوة متى أُخِذ كلٌّ واحد منهما على أنه بالقوة دون الفعل ، فإنهما يكونان مختلفين مباينا أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمعقول . و إذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صارا جميعاً شيئاً واحداً من قِبَل التشابه الذى بينهما . لأنهما يكونان بالعقل الشىء المعقول بعينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشىء المعقول مجرداً من الهيولى بعينها . وفى هذه الحال يكون العقل والمعقول شيئاً واحداً بعينه من قِبَل أنه إذا عقل تشبه بالشىء المعقول . فأما

(١) كذا فى هامش الأصل : فانه صورة ... لكل مادة و ..   (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالفعل — وهذه حال العقل الإلٰهي — فإن العاقل والمعقول هما دائماً معاً بمنزلة شيء واحد . و إن كان العقل الذي بالفعل هوالمعقول بعينه ، والعقل الإلٰهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المعقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يعم كل عقل بمنزلة الهيولى ولا سيما العقل الإلٰهي فإنه في حال ماهو معقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمعقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المجرّد من الهيولى . وهذه حال العقل الإلٰهي : إذ كان هو الصورة المفارقة للمادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صُيِّرَ هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبعه [١١١ب] الخاص موجوداً بالفعل محضاً ، صار له بالواجب في نفس طبعه أن يكون إنما يعقل ذاته فقط من < حيث[1] كونه > بالفعل ليس يفعل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبعها الخاص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بذاته فقط هو الصورة المجردة من المادة ، أعني العقل الإلٰهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلٰهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أيَّ شيء اتفق بأي الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يعلمها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنما لا يليق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلٰهي والجوهر الإلٰهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخسيسة ! فيجب إذن أن يكون إنما يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلٰهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنْتَقَل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقاله إلى الشيء الآخر[2]، كما قلنا آنفاً ، وأن يكون انتقاله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ماتقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغير < الذي > يحدث له بانتقاله من الأشياء

---

(١) خرم . (٢) فوقها : الأخس .

التي عقلها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لا نهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاستحالة في وجه ما — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جاريا عليه في ذلك الجوهر الذي ليس بمتحرك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان والشيء الذي يعقله شيئاً واحداً بعينه ، من قبل أنه لو كان يتصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لا محالة صورة جسمية وكان تصورها إياه لا يكون إلا مع حركة . ولسنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تلزم حركة الجسم الإلهي الذي هو أول المحركات عنه . فإن قيل : إنه يتحرك بالعرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشيء الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بعينه . ومما يطابق ويوافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطن فإنه قال : إن الاتحاد شيء يخصه دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي[1] يخصه تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون معقولا . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بعينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بعينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضا مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأ ونهاية لا من واحد بعينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، هما أيضا شيء واحد بعينه . فعلى هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في العلة الأولى ، أعني في أن تكون هي بعينها عقلاً ومعقولاً معا ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل ربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير معقولة . وذلك متى مالم تكن

(١) س : التي .

هى بعينها شيئاً من الأشياء التى تتهيأ أن تعقل . فأما هـذا[1] فلأنه يعقل دائماً وجب أن يكون إنما يعقل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشىء الذى يعقله بعينه . وأيضاً فإذا كان تصوره بالعقل إنما يكون مع انفعالٍ ما لكان مُنْكَراً أن يقال فى العاقل والمعقول إنهما فى جميع الوجوه شىء واحـد بعينه ، إذ كان من أقبح الأمور وأشنعها أن يكون شىء واحـد بعينه ينفعل من ذاته و يفعل بذاته معاً . فأما إذ كان التصور بالعقل المجرد من جميع الانفعالات إنمـا هو خاصة المعقول المفارق للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزمنا شناعةٌ متى قُلْنا فى العقل إنما يعقل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والعقل الذى بالفعل هو الحياة الأزليـة ، وملكة العقل الشىء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال فى اللذة متى كانت تفعل فعلها بغير عائق ، إذ كانت اللذة التى تصـدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفعلة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة فى الغاية ولذيذة فى الغاية ، إذ كان إنما يفعل دائماً فى الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء مواتقة لمـا قد سبق وقوعه فى[2] أوهام جميع الناس فى العقل الإلٰهى . وذلك أنّا نقول إن لذلك الأمر الإلٰهى حياة أزلية سعيدة . فإذ كان المحرك الأول على ما < وصفنا[3] > [١١٢ ا] كانت أيضا حال الأشياء التى تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه يتبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات المادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها و بحسب نسبة تشبُّه تلك المختلفة الأشياء التى قبلنا ، لمـا عليه حركتها من التغير والاختلاف كما قلنا آنفا .

وهذه الطبيعة[4] والقوة هما سبب (إيجاد[5]) العالم وانتظامه و بحسب ما يجرى الأمر عليه فى المدينة الواحدة التى لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوةً ما روحانية تسرى فى جميع العالم وتربط بعضه ببعض . ولما كان المدينة إنمـا يدبرها واحد فقط ، وهو إما رئيسها و إما الشريعة[6] الموضوعة لهـا ، كذلك أيضا العالم الواحد لما كان

---

(١) فى هامش الأصل : يعنى المحرك الأول .　(٢) س : الأوهام .　(٣) خرم .
(٤) فى هامش الأصل : يعنى المحرك الأول .　(٥) فى الأصل موضوع عليها ورقة .
(٦) فوقها : الناموس .

جسماً واحداً متصلاً أزليا غير فاسد مشتملا على جميع الأشياء محيطا بها ضامًا لنشرها وكان جميع الأشياء التى فيه إنما تطلب الاتصال بالشىء الذى هو غير متنفس[١] ونقصد للاتحاد الهيولانى ممايدبره ويسوسه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى فى جميع أجزائه التى تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشىء من الحيوانات التى الوجود لها إنما هو فى القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التى فى العالم والأشياء التى يتباين بعضها بعضاً مباينة ظاهرة هو القصد للاتصال بذلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كلّ واحد منها فى طبيعة الملائم له . وهذا هو السبب فى بقائها وثباتها ولزومها للموضع الذى يخصها : فإن من الأشياء التى فيه ما هو فاعل فقط ، ومنها ما هو منفعل فقط ، ومنها ما هو فاعل ومنفعل معاً ؛ ولذلك تهيأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية فى جميع أجزاء العالم هى قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينحو نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التى تشاركه له إنما هى بحسب حال كل واحد منها عنده وموقعه منه . وكما أن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذى به يتم البيت ويلتئم حتى يصير واحداً — كذلك الحال فى الأحرار : فإنهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإنما قصدهم فيه سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يحيوا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجرى مجراهم فإنما لهم شركة يسيرة فى هذا النظام والتهيؤ[٢] اللذين جُعلا بسبب خلاص الكل وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإنما هو بالبخت والاتفاق . وذلك أن الطبيعة التى تخصها التى هى فى كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلةً من جنس[٣] الترتيب والنظام شيئا ذا قدر . والحال فى العالم مثالها فى المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التى فيه قد جعلته الطبيعة التى تخصه جاريا أبداً على الترتيب والنظام[٤] ، إذ كان غير متهيئ لقبول شئ من الاضطرار ، أعنى عدم النظام . ومنها ما هو

(١) فوقها : تتغير . (٢) تحتها : الذى . (٣) فوقها : حسن .

(٤) ص : وطام .

على هذه الحالة فى أكثر الأمر؛ ومنهـا ما يشاركها فى هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة يسيرة .

وبهذا الضرب من التدبير فى السياسة يبقى الكل أزليا غير فاسد : فمنه ما هو كذلك فى العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال فى النوع من قِبَل الحركة المتصلة المنتظمة[1] على اختلافها وتفننها ، وهى التى قلنا إن الأزلية لها إنمـا هى فى العدد . وليست الحال فى ذلك كالحال فى لهيب النار وفى وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذى فيه يكون ؛ إذ ليس فى طاقة الهيولى أن تحفظ نظاما واحـداً وصورة واحدة لعجزها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قِبَل حركة الأشياء الإلٰهية استحالةٌ متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بعينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حالُ كلٍّ واحـد من أجزاء الأنواع عند نوعه الذى يخصه كأنه الساعةَ حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلا أن يكون العالم عسى أن يفسد لعجزه عن الاتصال . وهذا الضرب من الفساد الموجود فى الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلٰهية ، لكنه شىء ونفس طبيعته الخاص به . وذاك أنه يليق بالطبيعة الإلٰهية ما ليس ممكناً . كما أنه غـير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون قط فسادٌ ؛ ولا الغلبة أيضا والدحوض ، متى أخـذ كل واحـد منهما على أنه جزء للموجودات لضرورة ما يدعو إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون فى حالٍ سبباً[2] لفساد العالم وفى حالٍ أخرى سبباً[2] لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التى لحركة الأجسام الإلٰهية الدورية إلى كل واحـد من الأشياء التى قبلنا لما كانت شيئاً للهيولى فى الاستحالة المتصلة إلى الضد أَمِنَتْ خوفنا عليها من أن تفسد ، وأزالت إشفاقنا من أن يكون العالم يَفْسُد بغتـةً أو ينتقل عن حاله التى هو عليها ، ولا يجب أيضا أن نقول إن السبب فيما يشاهد هـذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتقلب ومشاركة الأجسام التى فيه بعضها بعضاً المتنفسة ، وما يجرى عليه الأمر فى ذلك من الترتيب والنظام الموجبين للسلامة [و] هو البخت والاتفاق . وذلك أن لا شىء من الأشياء التى كونها محـدود جارٍ[3] على

(١) س المتصمة .　　(٢) س : سبب .
(٣) س : جاريا — وهى خبر لا .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلٰهى ما دام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أن يتحرك الحركة الدورية الأزلية المنتظمة بالشوق إلى ذلك الشىء الذى هو أفضل الموجودات ، فإنه بحركته هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التى فى الكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هى التى تحفظ هذا العالم الجديد الغض الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهَرَمِ الزمانَ كلّه .

فهكذا يجرى الأمر فى سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلٰهى أرسطوطالس على طريق المبدأ والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التى فيه حافظ[1] لطبيعته الخاص به ويتبع أفعالها التى تخصها أزلية الكل وانتظامه . وهذا الرأى ، مع أنه دون غيره ملائم للسياسة الإلٰهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقته الأمورَ المُشاهدَةَ للعالم ومناسبته لها . وقد ينبغى لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأى ويختاره على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التى قيلت فى الله عز وجل والجسم الإلٰهى . وهو فقط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التى تحدث عنهما و بسببهما . فإن ظهر لأحد من الناس أن فى شىء مما قلنا مما يحتاج إلى فحص أكثر وألطف فليس ينبغى بسبب صعوبة يسيرة لعلها أن تظهر فيه أن يتراخى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد فى نصرة جميع هذا الرأى ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبغى لنا مع تمسكنا بهذا الرأى نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التى اعتقدت فى الله عز وجل [و] أولاها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له و إصلاحَ الفساد المتعرض فيها بحسب الطاقة بعد أن نتقدم فنعتقد أنه يعسر أن نجد رأياً من الآراء النظرية معرى من الشكوك . فأما السبب فى اختلاف الآراء وتضادها فليس يخلو من هذه الجهات التى أصف : [و] <ف> إما أن يكون ذلك لمحبة الرئاسة والغلبة الصادَّيْن[2] عن الوقوف على الحق والاقتداء[3] به ؛ و إما أن يكون لصعوبة الأشياء التى الكلام فيها ولطفها وغموضها ؛ و إما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وعجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) س : حافظا . (٢) فوقها : ويمنع .

(٣) فى الهامش : نسخة : الانقياد له .

والتفلسف ، بل إنما يجب فى الجملة من القول أن نعتقد ما قد فحصنا عنه وسبرناه وَوَضَح لنا أمرُه ، وأن يتقدم — قبل النظر فى الشكوك التى يتشكك بها فيه وحلها — النظرُ فى الأمر نفسه والتماسُ الوقوف على حقيقته كما يفعل الإنسان فى الأمر الذى يخصه ويعنيه . ولا نقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب[1] فيه فيغمض لذلك المعنى ويخفى حسنه ، بل نصل بما لا تعترضه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى الوهم أنه مشكوك فيه منها ولا يطرحه .

تمت مقالة الاسكندر فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطالس . نقلها من السريانى إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصرانى الكاتب ؛ ومن اليونانى إلى السريانى[2] أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلتُه من خط توما فى مستهل ذى القعدة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة هجرية والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) س : الانتهاب . (٢) س : أبى .

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

كلام الإسكندر الأفروديسى نقل سعيد بن يعقوب الدمشقى

قال الإسكندر : هل المتحرك على عِظَمٍ ما يتحرك فى أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت فى زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشىء الموضوع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بعد شىء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالمتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العِظم الذى يتحرك عليه . فإن كان الأول فى العظم يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركا على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُعْداً[1] ما ، فإنه يكون متحركا آخراً بلا نهاية أولية . والأشياء التى بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد — إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية — من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العِظَم إنما هو من قِبَل أن فى العظم المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء فى المتصل بحال غير الحال التى نقول بها إن المتحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذاً يوجد بعض الأجزاء متقدماً و بعضها متأخراً فى المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شىء من الأعظام المتصلة أجزاؤه منفصلة ، ولا هى فى الكل بالفعل ، لأن العِظم إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسما بالفعل ، لما كان عِظما واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذ كانت الأجزاء التى فى الكل ليست بالفعل فيه فقد بقى أن يكون فى الكل الذى هو متصل بالقوة ، ويكون المتقدم والمتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون المتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولا على الحال التى يوجد بها الجزء فى العظم ، ووجوده فيه بالقوة . فعلى هذه الجهة إذاً يتحرك عليه . و إنما يفعل هذا من قِبَل أنه يتحرك

---

(١) ص : بعد .

عليه من غير أن يقسمه ومن غير أن يجعل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالفعل . والمتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركا فى الأجزاء الأوائل على حسب ما هى فى العظم بلا نهاية ، ووجودها فى العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالفعل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التى يقطعها المتحرك مَنْ اعتقد أن بعد أجزاء الحركة انفصالاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفعالا ما وكان المنفعل إنما ينفعل بحضور الانفعال ، وكان المتحرك متحركا بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفعال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفعالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذى هو غير كامل انفعالا فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فنها طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهى التى لا ينتفع بها فى جوهر الموضوع ، بل ينتفع بها فى أنه هـذه الحال . فماذا ينبغى أن يقول فى الضوء إذ كان استتمام المُشِفّ بما هو مشفّ ؟ فنقول إن لم يكن الضوء صورة للمُشِفّ الطبع فليس هو جوهراً له ؛ وذلك أنه ليس موجوداً[1] مع المُشِفّ ولا هو فى جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شىء ما بنسبة شىء إلى شىء ؛ فهو إذن انفعالٌ ما وموجود فى المُشِفّ بحضور شىء آخر على قياس ما هو فى اللون ، كما قال ارسطاطالس . ذلك أنه إن لم نقل إن الضوء هو لون المشف ، < ف > ينبغى أن نبحث عن قول ارسطاطاليس فى كتاب « النفس » إن الحيوان الكلى إما ألا يكون شيئاً[2] البتة ، و إما أن يكون حدوثه أخيراً[3] فنقول : إن الأجناس كلية ؛ والكلى إنما هو كلى لأشياء ، لأن ما ليس لشىء موجود ليس هو كليا ولا جنسا[4] ولا يحمل بتواطؤ . لكى ينبغى أن يكون الشىء الكلى معنى ما عَرَضَ له أن يكون كليا . فأما الكلى نفسه من طريق ما هو كلى فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض يعرض لشىء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنىً ما موجودٌ ، ودل على طبيعة ما إذ كان يدل على جوهر متنفس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلى . وذلك أنا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلى ، وقد يوجد له وهو على

(١) ص : موجود . (٢) ص : شىء (٣) فى الهامش : نسخة : وإن إن كان كان أخير
(٣) ص : أخير . (٤) ص : كلى ولا جنسى .

هذه الصفة أنه فى كثيرين مختلفين بعضهم بعضا . وهذا إنما هو شئ عارض له ، لأن الشيء الذى ليس هو فى جوهر ما فإنما هو عَرَض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض فى معنى ماقال أرسطوطاليس أنه إما أن يكون ليس شيء لأنه ليس بموجود على الحقيقة. وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلى فقال : الحيوان الكلى . فهذا الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئاً — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تخصه ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أو يكون ، متى آثر أحد أن يقول إنه موجود للشيء الذى يوجد له . وذلك أنه قد ينبغى أن يكون الشيء موجوداً قبل العَرَض والذى يعرض له . والأمر بيّن بأنه <يكون> ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنْزَل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلى » . هو شيء فى نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس وَجَب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر المتنفس الحساس يوجد الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس من قِبَل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس بموجود موجوداً فى كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذى هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] المتنفس الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد فى واحد . فلهذه الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلى إما لا يكون شيئاً ، أو يكون ثانياً للأشياء التى يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذى عرض فيه . ويكون < ...(١) > هو بعينه أيضاً أولا لكل واحد من الأشياء التى تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئى قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التى تحت الأمر العامى لم يرتفع الأمر العامى ، لأن وجوده فى كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...(١) > لم يوجد شيء من الأشياء التى تحته التى إنما وجودها بوجود ذلك العامى فيها .

والسلام .

---

(١) خرم .

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس

في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوقراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ، و إن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا ما رفع الجزء رفع الكل أيضاً لأنه إذا < نَقَص[1] > نقص جزء من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء إذا ما رفع الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا محالة الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا ما رفع الجزء من أجزاء الكل بقى الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا ما رفعت صورة واحدة من صوره . ونقول أيضاً : إن الكل يحتاج فى أن يكون كلياً إلى جمع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس فى أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . ونقول أيضاً : إن الكل ثابت[2] و < إن له > قواماً فى ذاته . وأما ثبات الجنس فإنما يكون فى وهم المتوهم . ونقول أيضاً : إن الجزء إذا ما رفع بطَلَ الكلُّ أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . و إذا ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضا جميع الأجزاء اضطراراً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثابتاً . وأما إذا ما بطلت

---

(١) خرم (٢) س : ثابتا .

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً : فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...[1]> الجنس فى جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها فى بعض الأشياء ويخالفها فى بعض . أقول إن الكل[1] يشبه الجنس بأنهما يعمان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلاناً كلياً بطل أيضاً كل ما تحتهما من الأجزاء <...[1]> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل بُطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل بُطلانا تاماً لم تبطل الصورة كلها التى هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بَطَل الحىُّ الكلى بَطَل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التى ينعت بها الحى كالجنس وهى الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...[1]> الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور ببطلان الحى الجنسى البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كسوقراطيس .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

---

(١) خرم .

مقالة للإسكندر فى أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على رأى أرسطو

. قال : إن أرسطو قال فى كتابه الذى يدعى كتاب < [1] > أنه قد يمكن أن يكون الملتذ يلتـذ ويحزن معاً شِبْهَ ما يعرض للعطشان الشارب والجائع الآكل والجَرِبُ والأجرب من حك جربه[2]. قال الإسكندر : إن قوماً شككوا فى هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف[3] يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويحزن معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، و إما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فنقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرِّى[4] الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان ضدين إذا كانا فى شىء واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ فى نظره إلى بعض الأشياء ويحزن معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويحزن معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويحزن فى الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما < ...[5] > اللذة فتكون من قبل تمام النقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذَّ لذة قوية لتمام < ...[5] > ما فيه من النقصان . فلذلك الجائع إذا لم يَغْتَذِ حَزِنَ . فإذا اغتذى التذَّ .

فنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون العطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجَرَب فإنه يحزن ويلتذ معاً ، وليس يحزن لأنه يحك ، لكنه يحزن لأنه محتاج إلى حك أكثر . فقد صار يلتذ بمحال حكه الجرب ويحزن لأنه يحتاج إلى أكثر من حكه . وذلك فقد استبان الآن وصح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويحزن من جهة ما قلنا .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

---

(١) لم يرد اسمه (٢) أى الجرب أو الأجرب الذى يحك جلده

(٣) ص : وكيف . (٤) ص : السر ؟ وهى غير مقروءة . (٥) خرم

[١١١٤]　　بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة الأضداد جميعا على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر فى كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً ؛ فنريد أن نلخص قوله ونبينه ونوضحه فنقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هى قابلة للأضداد معاً ، فإنا لسنا نعنى بذلك أن الإنسان محرك ساكن معاً فى حال واحدة ولا متكلم ساكت ، ولا أن القوة التى يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان فى حال تحركه ساكناً ، ولكان السكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التى قواها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشىء إذا كان قويا على قبول بعض الأضداد كان قوياً أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشىء المتهيئ لقبول أحد الأضداد هو متهيئ أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشىء الممكن لقبول شىء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشىء : فإن الشىء المستحيل إنما يستحيل إلى شىء هو ضد له . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف فى كتابه الذى سميناه آنفاً . ونرجع أيضاً ونقول : إن الشىء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقَبِلَ ضدها قيل إن لذلك الشىء قوة على حالين معاً : أعنى للحال التى رفضها والحال التى اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون فى وقت ووقت . فيكون إذاً للشىء الواحد قوةٌ يقبل بها الأضداد معاً فى وقت ووقت . ونقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون فى الحال التى هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضداً للاقتناء كان الشيء الذى له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً فى شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهى فى شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك[1] إذا لم يكن أحدهما فى الشيء بالفعل ، كقول القائل إن للشَّمَع قوة أن يكون مثلثاً أو مُدَوَّراً معاً ، لأن المثلث لا يستحيل إلى المُدَوَّر . فإن قلنا للشمع قوة على قبول الشكلين معاً فلسنا نعنى بذلك للشمع قوة يقبل بها الشكلين معاً فى وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً فى وقت واحد ؛ وأما قواها فهى فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة[2] كيفية ، فلذلك صارت القوة قابلة لجميع الكيفيات فى وقت . فقد استبان الآن وصح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) ص : لذلك .   (٢) فى الهامش : نسخة : على أن للقوة .

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن المكون إذا < استحال > استحال من ضده أيضا معا على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر فى كتاب « السكون والفساد » أن الشىء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وقد سأل عن ذلك قَوْمٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشىء المكون من عدمه يستحيل من ضده معاً أيضاً ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاء لِمَ صار الشىء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً أيضاً ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو فقد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هى الهيولى التى تجمع الجواهر الواقعة تحت السكون والفساد وهو واحد وهو فى الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فلذلك قيل إن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئاً منها بالفعل ، أعنى شيئاً من الأشياء التى تقبل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما فى آنيته < ...[1] > فهو ملازم لها غير مفارق. أقول إن الهيولى لا تتعرى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً < ...[1] > فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجوداً بالفعل . ولا يمكن أيضاً أن يكون شىء من الأشياء < ...[1] > الكائنة مع الهيولى ما دون الهيولى موجوداً ؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل هما غير مفترق بعضهما من بعض .

---

(١) خرم .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هـذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا إن كان < الهيولى[1] > قابلا لجميع الصور كما ذكرنا آنفاً كانت لا محالة الصورة التى ليست فى الهيولى بعد هى فيه بالعدم لأنه < قادر[1] > على الاستحالة إليها . فلذلك إذا ما استحال الهيولى إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التى كانت فيه أولاً ؛ فلولا أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة فى الهيولى بالفعل لم تكن الهيولى عديمة بها ولو لم تكن [١١٤ ب] الهيولى متهيئة لقبولها لما استحال إليها البتة ، فعلى هذه الصفة قيل إن كل مكون إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فلذلك صار أُسْطُقُسّ كل مكون وبدؤه فهو العدم يَعْرِض . وذلك أن الهيولى فى المستحيل إلى الشىء المكون هو أسطقس ذلك الشىء حقاً ، لأن عدم الشىء المكون هو فى الهيولى أولاً . فعلى هذه الجهة يقال إن الشىء يستحيل إلى عدمه ، شِبْهَ الحار فإنه يكون من اللاّحار ، لا من لا حُلْو ، لأن : لاحارّ يدل على الحارّ بالقوة . أقول : إن الشىء يستحيل من عدم الحرارة بعينها ، ولا يستحيل من الحُلْو بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحلاوة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل الشىء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . فعلى هذه الصفة تستحيل الهيولى من عدم الشىء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل . ونقول أيضاً إن الهيولى تتصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام الأولى المتضادة الملموسة الكائنة فى الهيولى فهى إثنان حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وهذه الصورة هى التى تَحُدُّ وتميز الأجرام الأولى المبسوطة[2] الواقعة تحت الكون والفساد . فإن كان هـذا على ما ذكرنا وكانت الهيولى قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الهيولى لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الهيولى إذن لم يكن فيه بعض هـذه الصور المتضادة والعدم ذلك فى ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الهيولى إذا كان فى ضد الحرارة كان فى عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً فى عدم الصورة ما دام ثابتاً قائماً فى ضدها : فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشىء مفارقاً لوجود عدم الشىء ،

(١) خرم . (٢) أى البسيطة .

فمن الاضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد صورتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان فى الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء فى الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت فى بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة فى ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالعدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضدُّ ضدِّه ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول الهيولى من الضد بالقوة — وهو العدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد ، بأقاويل صحيحة مستقصاة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر فى الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكمالها ، فنريد أن نلخص قول الفيلسوف فى الحركة والصورة ونوضحه فنقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثَّر به إنما يكون بأثر مؤثِّر ، والمتحرك بحركة يكون متحركا ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إذاً أثراً من الآثار . وقد قال الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فنرجع الآن فنقول : إن من الحركة ما هى ناقصة ، ومنها ما هى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشىء العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشىء وكماله ، وهى التى سماها الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضاً انطالاشيا[1] . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشىء . ونقول أيضاً فى الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كيفيات . وقد عدذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذا لم تكن الصورة لتمام جوهر الشىء ، لكن فى تمييزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشىء كذلك إذا كان على حال من الحالات يفترق بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة المُستَشف وكماله . فنقول < [2] > إن الضوء ليس صورة طبيعية للمستشف ، لأنه لا يكون مع المستشف دائماً ولا فى جوهره ، ولكن يكون مع مجىء شىء آخر معه ، أعنى أن الضوء يكون من مجىء شىء من الأشياء إلى شىء آخر إليه قابل[3] لذلك الشىء . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثراً

(١) انطالاشيا = ἐντελέχεια

(٢) كلمة غير مقروءة : محو

(٣) التصحيح عن الهامش ، وفى النص : فانك

من الآثار فى الجِرْم المُسْتَشِف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء لون المستشف وأثرٌ فيه .
فقد استبانَ أن الضوء ليس صورة المستشف لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
واستبان أن الصورة الطبيعية هى الحركة التامة ، وهى تمام الشىء وكماله ، وأنها جوهر من
الجواهر كقول الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر فى إثبات الصور الروحانية التى لاهيولى لها

قال الإسكندر :

إن كل مارجع إلى ذاته فهو روحانى غير جِرمى ، ولا يمكن شيئا من الجرمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما رجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شىء ما — أقول : إن ذلك الشىء الذى يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكليتها أعنى الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والمرجوع إليه واحداً[1] غير مختلف ؛ وهذا لايمكن أن يكون فى الأجرام ، ولا فى شىء من الأشياء التى لاتتجزأ ، ولايتصل كله بكله من أجل افتراق الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . و إن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فنرجع فنقول أيضا : إن كل ما أمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحانى لاجِرْمى ، ولايقبل القسمة ولا التجزئة . فقد استبان الآن وصح أن هٰهنا أشياء روحانية هى صورة فقط لاهيولى لها ألبتة .

فى إثبات ذلك أيضا — وقال : كل مارجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذى هو فيه ألبتةَ ، لأنه لايمكن إذا كان جوهر الشىء غير مفارق للجرم أن يكون فعله مفارقاً ذلك الجرم ، و إلا كان الفعل أكرم من الجوهر — إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكتفيا بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجعنا فقلنا إن كل شىء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره ففعله أيضا غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوما لها . فإن كان هذا على ذا لم يمكن أن يرجع هذا الشىء إلى ذاته ألبتة . فنرجع أيضاً فنقول : إنه إن وجدنا فعلا من الأفاعيل مفارقا للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذى فعل ذلك الفعل أحرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فلذلك كان له فعلٌ مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل فعله

(١) س : واحد .

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم ألبتة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يفعل فعله إلا بملامسة الشىء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، و إما أن يندفع منه ؛ فلذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهراً [1] آخر يفعل فعله بلا ملامسة الشىء الذى يفعل فيه ، و بلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فلذلك صار يفعل فعله فى الشىء البعيد . و إن كان هذا على ذا وكان فعل الشىء ثابتاً من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر الفاعل لذلك الفعل يأتى من الجرم أيضاً ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن هٰهنا أشياء روحانية هى صورة فقط لا هيولى لها ألبتة .

فى إثبات ذلك أيضا — قال : كل ما كان محركا لذاته ، إنه أولا هو راجع إلى ذاته لا محالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركاً [2] لذاته ، كان لا محالة المحرك والمتحرك واحداً . ونقول أيضاً إن المحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركا و بعضه متحركا ؛ و إما أن يكون كله محركا و بعضه متحركا . فإن كان بعضه محركا و بعضه متحركا لم يكن محركا لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها و يرى أنه محرك [3] لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركا لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركا و بعضه متحركا ، أو كان بعضه محركا وكله متحركا ، كان فيه شىء محرك ومتحرك معاً وليس على هذا يكون المحرك لذاته . فإن ألفى شىء واحد يُحَرِّك و يتحرك ، كان لا محالة فعل حركته لذاته و إلى ذاته إذ كان محركا لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعنا فقلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضاً كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن هٰهنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شىء من الهيولى البتة

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

---

(١) س : جوهر (٢) س : محرك (٣) س : محركا

مقالة الإسكندر فى أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أعم من الحركة . وقد تشكك فى ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، ففيم قال أرسطو : إن الفعل أعم من الحركة ؟ فنريد أن نحل هذا الشك ونبينه ، فنقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة فى كتابه الذى يدعى « سمع الكيان » فى المقالة الثالثة : أن الحركة هى كمال القوة والإمكان . فقد استبان الآن وصح أن الحركة هى فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشىء فجأة من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشىء فجأة الحالَ التى تظهر من غير زمان ووقت ، شبهَ ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرا أضاءا كل شىء متهيىء لقبول ضوئهما بغتةً . وهكذا يكون فعل البصر : فإنا إذا فتحنا أعيننا أبصرنا معاً كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل العقل ليس بحركة ، وذلك أن العقل يقع على المعقولات فجأةً من غير تباين بينهما .

فقد استبان وصح أيضاً أن الفعل أعم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة [١١٥ ب] فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص الكائن فى زمان ليس هو حركة من الفاعل كما ذكر الفيلسوف فى كتابه الذى سميناه آنفاً ، لكنه حركة للشىء المفعول به وذلك أن الفعل البنائى إذا بنى والفعل التعليمى إذا علَّم لم يتحركا ولم يستحيلا ولم يتغيرا من حالهما ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين فى العلم . فإن المعلم إذا كان تاماً كاملا ثم عَلَّمَ لم يتغير ولم يستحل عن حاله ألبتة فأما الحركة من التعلم

---

(١) ص : فعل .

فإنما تكون فى المتعلم : فإن المتعلم يتغير ويستحيل إلى المعلم . وهكذا يكون البنّاء إذا كان تاماً كاملا ثم حرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة فى البناء أعنى فى الحجارة والخشب . وكذلك تكون الحركة فى سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون فى المفعول ليس فى الفعال . فإن قال قائل : إن بدن البنّاء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كالأداة — العقلُ الذى فيه علمُ البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البنّاء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك أن بدن البنّاء يتحرك حركة موضعية[1] . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استحالية ، لأنها تقبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ؛ فأما بدن البنّاء فلن يتغير عن حاله الأولى ألبتة . وقد ذكر ذلك الحكيم أيضاً فى كتابه الذى سميناه آنفاً ، فقال : إن الحركة هى فى المحرك ، وذلك أن الحركة هى تمام المتحرك من المحرك . فنرجع أيضاً فنقول إن المحرك هى القوة على الحركة ، والحركة هى الفعل ، والفعل هو الفاعل فى المحرك . ونريد أن نلخص قول الفيلسوف فنقول : عَنَى بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست فى البناء ، لكنها فى البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هى تمام البناء والبنا والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست فى البناء لكنها فى البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هى تمام المبنى من البناء . وهذا لا يكون فى جميع الحركات . فقد استبان الآن أن العمل ليس هو حركة للعامل لكنها للمعمول ، فإن كان هذا على ذا فتبين وصح أن الفعل هو أعم من الحركة كقول الفيلسوف .

هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسى كلها من نقل أبى عثمان سعيد الدمشقى ، وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقى .

(١) أى : حركة مكانية أو حركة نقلة .

مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة
أبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى ؛ وفى هوامشها تعاليق
لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القنائى ؛ رحمهم الله

مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسَّم جنس من الأجناس ليست واجبٌ ضرورةً أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إياه تُقسَّم ، بل قد يمكن أن تُقسَّم بها أجناسٌ أكثرُ من واحد ليس بعضها من تتائج بعض .

قال الإسكندر :

قد استعملت فى تفسيرى لقول أرسطوطالس فى كتاب « المقولات » العشرة أن فصول الأجناس المختلفة التى ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى : وهو أنه قد تهيأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسِّمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت بعض ولها فصول مشتركة عامية . فذو الرجلين فَصْلٌ مشترك للطائر والسابح والماشى ، وذلك أن كل واحد منها ينقسم بهذا الفصل . والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة ، وذلك أن هذا الفصل — أى ذا الأرجل — موجود فى جميعها ، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيوان الماشى والسابح ، لأنه قد يوجد فى كلا هذين الجنسين مالا رِجْلَ له . والمتنفس أيضا وغير المتنفس[٢] قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر[٣] . فلما استعملت فى شرحى لذلك القول كما يوجد فى تفسيرى لذلك الكتاب عذلنى بعض الناس على أنى جريت على رأى المشائين فى قولى إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد . قال : وذلك أن ليس ذو الرجلين فصلا للحى السابح[٤] والحى الطائر من طريق ماهما سابح وطائر لكن

---

(١) فوقها : الساعى .

(٢) « قال : يريد بالمتنفس وغير المتنفس المستنشق الهواء وغير المستنشق له ، فإن الجراد والبق وكل مالا رئة له لا يتنفس ولا يستنشق الهواء » . (من هامش الأصل) .

(٣) فوقها : السابع .   (٤) فوقها : الساعى .

ذا الرجلين موجود فى كلا الجنسين من قِبل قسمةٍ هى أعم من هذه القسمة ، لأن ذا الأرجل والعديم[1] الأرجل إنما هما فصلان للحى . وذو الرجلين وذو الأرجل الكثيرة إنما هما فصلان للحى ذى[2] الأرجل . وذلك أنه لو كان شىء من الحى الماشى من طريق ما هو سابح يخالف الحى السابح بعضه بعضاً بذى الرجلين ، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ماهو طائر يخالف بعضه بعضاً بهذا الفصل من قِبَل أنه يجب أن [١١٦ ا] يكون فصل كل واحد من الأجناس خاصاً به موجوداً فيه[3] دون غيره . ويستعمل فى الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغى أن يقال فى الأشياء المخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة من الجهة التى تختلف فيها ، لامن الجهة التى لاتختلف فيها . وذلك أن الأشياء المختلفة إنما هى مختلفة بذلك الشىء الذى تختلف فيه ؛ وأما مالايختلف فيه فليس هى به مختلفة : من ذلك أن المثلثات المختلفة الأضلاع منها والمساوى الساقين والمتساوى الأضلاع ليس إنما يخالف بعضها بعضاً بأن زواياه الثلاث الداخلة مساوية لقائمتين ، لكنه إنما يقال إن المثلثات مختلفة بفصول المثلث التى هى أن الخطوط المستقيمة التى تحيط بها متساوية أو غير متساوية ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل بفصل الإنسان ، وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان ، لكنهما : إما أن يكونا فصلين لشىء هو أعم من الإنسان ، و إما أن لايكونا فصلين قاسمين لأنهما لايقسمان جنساً من الأجناس فقد يجب علينا نحن أيضا أن لا نقول إن الحى الساعى[4] مخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين وبالكثير الأرجل ، لأن هذه الفصول ليست للحى الساعى[4]. ونحن نرد عليه بأن نقول : أما أولا فإنه[*] إن كان كما يعم المثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يعم الحى

(١) ص : القديم (٢) ص : ذا

(٣) فوقها : ذا الخاص به إنما هو موجود (٤) فوقها : الماشى .

(*) قال أبو بشر : أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (ص : ثلاث) خطوط بالمثلث ؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة الخطوط موجودة لكل مثلث ، وأما ذانك فإنهما موجودان لجملة الحيوان المشاء ، لكن ليس كلاهما لكل حيوان مشاء ، لكن ذوالرجلين لقطعة منه ، وكثير الأرجل لقطعة أخرى . قال : فإن لم يكن ذوالرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه ، فليس نسبة وجود إحاطة الخطوط الثلاث للمثلث .

الساعى[١] . أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن المثلثات غير مختلفة فيما هو عام لها كلها كذلك ليس الحى الساعى بمختلف فيما هو عام له كله ، فإن لم <يكن> ذو[٢] الرجلين موجوداً لجميعه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً[٣] للمثلثات فليس هذا القياس إذاً شبيهاً بالقياس عليه ، ولا نحن أيضاً فى هذا المعنى مخالفون لشىء مما قاله أرسطاطاليس . فأما <الذكر و> الأنثى فإنما * ليساهما فصلين قاسمين للإنسان ، لأنهما ليسا فصلين أصلا لجنس آخر غيره . ثم بعد ذلك فينبغى أن نميز أمر الفصول وننظر : هل الفصول التى مع أنها تقسم الجنس بأسره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً فى ذلك الجنس الذى تقسمه وحده وهى وحدها ينبغى أن نعتقد أنها فصول ذلك الجنس الذى تخصه ، أم قد تهيأ أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس ، وإن كانت موجودة فى آخر غيره ؟ فإنه إن كانت الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس موجودة[٤] فى جنس آخر غيره ، ففى ذلك كفاية فى الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة فى غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة فى الجنسين جميعاً أعنى الطائر† والساعى مقسمة لها محدثة فى كل واحدة منهما أنواعا [١١٦ ب] مختلفة . وإن كان

(١) فوقها : الماشى :   (٢) ص : ذا   (٣) ص : موحود .

(*) قال أبو بشر : إنما ليسا هما فصلين للانسان من قبل أنهما ليسا فصلين بجنس أصلا ، وذلك أنهما قد لايكونا فصلين بجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين ، لكن إنما يكونا <ن> فصلين لأنهما انفعاليان[٦] ، والفصول فعاليات لا انفعاليات .

(٤) فوقها : قد توجد .   (٥) تحتها : كلاهما .   (٦) ص : انفصالين .

(†) يعنى أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الماشى ، محدثة فى كل واحد منهما أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يقسم الحيوان الطائر والحيوان الماشى يحدث فى كل واحد منهما نوعاً . فقلت : ليس إما أن فصولا واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة بجنس ما عليه علامة (آ) وبجنس آخر تحت (آ) عليه علامة (ب) ، فذاك موجود ، ولكن على أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنسين تقسما أولا بأن تكون مقسمة للجنس العالى مثلا تقسما أولا . وأما الجنس الذى تحته فليست ذلك الجنس العالى . فقال : بل تقسم كل واحد منهما تقسماً أولا . فقلت له : كيف يمكن أن يكون شىء ما فصولا للطائر بما هو طائر وللمشاء بما هو مشاء ؟ ثم عاد فقال : ليس يمكن أن يكون فصول واحدة بأعيانها تقسم جنسين تكون ذاتية ؛ وذلك أنه لا يمكن أن يكون شىء واحد موجود الطبيعتين على أنه موجود لكل واحدة منهما بما هى تلك الطبيعة . لكن إنما تكون هذه فصولا عرضية غير موجودة ولا لواحدة منهما بذاتها . وأما إن كانت فصولا ذاتية فإنها تكون لذلك الجنس العالى بذاته ؛ وأما لما تحته فليست ذاك . وأما الفصل المقوم فقد يوجد لنوعين ، مثل ذى الرجلين : فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان المشاء على أنه يقوّم كل واحد منهما .

يجب أن تكون الفصول المقسِّمة بجنس من الأجناس فى ذلك الجنس وحده ، فقد < جاز >[(١)] أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس يمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التى تقسم الجنس الموضوع لجنس إما ن كانت < تقسم >[(١)] الجنس الذى قسمته وحده لم تتجاوز إلى ماهو أكثر منه فليس تتهيأ أن تكون مقسمة الجنس الذى† هو فوقه <والذى هو>[(١)] يفصله[(٢)] وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . و إذاً الفصول هى على هذه الحالة ليست فصولا له ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هى موجودة فى الجنس الذى تحت ذلك الجنس[(*)] .

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يغتصب المطلوب كفاحاً لا إلزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولا واحدة بأعيانها لاتوجد لأكثر من جنس واحد ثم ألزم أنه إذا وجد فصل مايقسم جنساً ما ثم وجدذلك الفصل بعينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشىء يحتوى على شىء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . و إذ يوجد فصل ما لجنس ما ، و إذ هذا محال ، فمحال من قال إن فصلاً[(٣)] ما متى وجد لجنس ما [و إذ هذا محال فمحال من قال إن فصل ما متى وجد لجنس ما] فإنه لايوجد لجنس آخر فوقه ؛ و إن بطل هذا فنقيضه حق : وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تصير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذى يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فعلى وجه على هذا المذهب لاتكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أنا لا نقدر على وجود†† فصول لجميع الموضوعات

---

† يعنى أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحته هو الجنس الذى قسمته آلية ، إذ هى لاتتجاوز الجنس .

(١) خرم فى الأصل .   (٢) فى الهامش : أى لم تتجاوز الجنس الأدنى إلى الجنس فوقه .

(٣) س : فصل .

(*) قال أبو بشر : يعنى أنه متى قيل إن فصولا ما قاسمة لجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلا فإنه يلزم منه أن فصولا ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسمة لجنس فوقه فإنها تصير محتوية على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذن قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسمه لجنس فوقه .

†† قال أبو بشر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسما لجنس ما لا يمكن أن يوجد لجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم لجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسم للجنس الأعلى مثلا فسيوجد ذلك الفصل قاسما للقطعة التى فى حَوْز ما فصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التى تحته إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بعينه لا يمكن أن يوجد للجنس الذى فوقه .

موجودة لجنس واحد ، إنما هى موجودة فى واحد واحد منها فقط . فما هذه الفصول — ليت شعرى — للحى الساعى ؟ ! فإنه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود فى الطائر والسابح والناطق أيضاً * إنما هو موجود فى هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحى ذو الأرجل جنس لذى الرجلين صار الحى ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصلى الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعديم الأسنان ليسا فى الحيوان الساعى وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان السابح ذا أسنان وكذلك [١١١٧] الحافر المشطّب كرجل البط ليسا فى الحيوان الساعى فقط ، وذلك أن المُشَطَّب الرِّجل فى هذا الطائر فلا يحرك اللَّحْىَ الفَوْقانى والسُّفلانى — فصلان له أيضا لأن الطائر يحرك لَحْيَه الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجرى هذا المجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك فى الطائر : فإنه يظن بأن المشطب الجناح وغير المشطب يجريان فيه هـذا المجرى . وأيضاً فإن أجزنا أن عـديم الأرجل وذا[1] الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولا[2] للحى الساعى ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحقيق للحى ذى[3] الأرجل ، لم تجد للحى الساعى — وهو جنس — فصولا ، وذلك لأن الفصول التى نأتى بها نجد جميعها موجودة فى أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة فى الحى الكثير الأرجل ؛ وإن قربوا أيضاً على هذا المثال المتنفس وغير المتنفس إلى الحى — لم يتهيأ لهم أن يقسموا الحى المتنفس بفصول لأنهم إلى أى الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة فى الحى غير المتنفس ، وإذ هى موجودة فى غير

(*) قال أبو بشر : ولأن الفصل إذا يقسم الجنس فقد يوجد لتلك القطعة التى فصلها فيوجد فصلا لكل واحد واحد من تلك ويبنى حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس العالى ومن ذلك الفصل الذى قد قسم الجنس العالى ، ومن فصول أخر إن اجتمعت لم توجد جملتها إلا لذلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا أنها تحت جنس واحد ؟ وذلك أنها لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل إن فصلا واحداً مثلا يقسم الجوهر وهو بعينه يقسم الكمية ، فإنه يبنى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس العالى الذى هو الجوهر ويحمل عليه الجوهر لأنه يحمل على الفصل والفصل يحمل على النوع وذلك الفصل بعينه إذا قسم الكمية ولكنه يبنى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت الكمية ، فتحمل عليه الكمية وتحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنسين بتوسط الفصل . وهذا محال .

---

(١) ص : ذو (٢) ص : فصول .

(٣) ص : ذو .

المتنفس فليست إنما هى للمتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تتفرع من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ فى الحد[1] لأنّا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن فى أخذنا الجنس الملائم للشىء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولا ما من فصول ذلك الجنس يحدث الحد وكان جنس الإنسان الملائم له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكأن حد الإنسان : حى ساعى[2] ذو رجلين — فذو[3] الرجلين إذن[4] فصل للحى الساعى[5] . وأيضاً فإن كانت الفصول القريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هى التى دونه ، وذلك أن الطائر والسابح والساعى ، التى هى فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى السابح ولا ذو الأرجل أيضاً وعديم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أولين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والعديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التى تقسم أجناساً أكثر من واحد و بعضها مرتب تحت بعض ليس تكون فصولا قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، و إذ ليس هى فصولا له ، فهى إذن فصول[6] لبعض ما تحته لكن فصلا المتنفس وغير المتنفس وفصول ذى الرجلين وعديم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى[7] الطائر والحى الساعى[8] . على أن ذا الرجلين والكثير الأرجل موجودان فى الحى الطائر ، و بعضها وهى عديم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة فى الحى السابح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هى الفصول القريبة[9] للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً[10] على جهات كثيرة فليس يمنع مانع أن تكون الفصول التى تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولا مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذا الأرجل وعديم الأرجل — وهما الفصلان القريبان اللذان يقسمان الحى — قد يمكن أن يكونا قاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ما مقسمة لأجناس مختلفة ليس بمرتبة بعضها تحت بعض ،

---

(١) فى الهامش : نسخة : فى الحى . (٢) ص : ذوا .
(٣) فوقها . أيضا . (٤) فوقها : الماشى . (٥) فى الهامش : نسخة : أو ليس.
(٦) ص : فصولا . (٧) فوقها : الناطق . (٨) فوقها : السابح.
(٩) فوقها : أى الذاتية . (١٠) ص : مقسم

وهى أمثال هذه الفصول التى وصفنا . وليس إنما تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من الحى والحى الساعى ، لكن الحى الساعى[1] أيضاً ، وذلك أن ليس الحى الساعى أولى من الحى السابح بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحى السابح والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلموا ذلك الشىء الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق فصل قريب للحى ذى الرجلين والحى الماشى[2] وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس بعضها مرتباً تحت بعض فصولا[3] واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحى ذا الرجلين والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منهما مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم كليهما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالماشى . وذلك أن ذا الرجلين ليس بأعم من الماشى ولا يُحمَل على أكثر مما يحمل عليه الماشى ؛ ومع ذلك فمن المنكر أن يقال إن الحى — وهو جنس واحد — ينقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة بالفصول ، وإن الأجناس التى تحته لا تحفظ الفصول المقسمة . وأيضاً فإن كانوا يقسمون[4] الحى إلى ذى الأرجل وعديم الأرجل وقسموا ذا الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه القسمة الأشياء المتجانسة تحت أجناس مختلفة والمتباينة تحت جنس واحد . وذلك أن الحيوانات الماشية فهى متجانسة ليست تصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت الجنس الذى هو الحى ذو الرجلين و بعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى هذا المثال أيضاً ينقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان الطائر والحيوان الماشى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحى ذا الرجلين يصير بعد الحى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والماشى . لكن من المنكر أن نقول إن البعد بين الحيوانات الماشية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من البعد بين [البعد] بين الطيور و بين الحى الماشى ، فإن كان الماشى والطائر والسابح فصولاً للحى وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولا للأجناس التى تحت الحى ، فكل ما كان يحمل القسمة فينبغى أن ينقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشىء الموجود لشىء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشىء وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

---

(١) فوقها : السابح . (٢) فوقها : فإذا أوجبوا .
(٣) ص : فصول . (٤) ص : يقسمونا .

لجنس من الأجناس فصولا ذاتيـة سوى الفصول التى هى موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شىء من الأشياء قد يمكن فيه أن يقال على ما هو أكثرمنه — من ذلك أن الحى محمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقيـة كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذى بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن نقول إن الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس قريباً هى وحـدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التى يتهيأ فيها أن تقسمه إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه فى تبيين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس إنما هى فى ذلك الجنس الذى تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذى يقسم الجنس الواحد فقط إنما هى فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يمكن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فأما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحـد بعينه وهو ذلك الجنس الذى يحوى الجنس الذى إياه يقسم ذلك الفصل ، أوتحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحـد من هذين المعنيين إذا سُلِّم أن التأحُد[1] يلحقه لأنك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات العشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ و يصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير العشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذى يقسم الجوهر مثلا فى جنس غير العشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذى يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنما يوجد فى جنس آخر هو ثانى عشر و يتمادى ذلك و يُحيل[2]

(١) س : الساحد . (٢) س : يحالى — وأحال يحيل = أتى بالمُحال .

وأحال أن يوجد الفصل الذى قسم الجوهر [يوجد] فى غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد فى الكيفية ، قال : فسيوجد فصل جنس آخر فى الكيفية ، فليكن ذلك الجنس الآخر المضاف . إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل المضاف فى الكيفية ، فما الذى منع أن يوجد فى جنس غير الكيفية دون أن وجدا منهما ، ولِمَ لا وجد فصل يقسم مثلا الكمية أيضاً والانفعال تحت الكمية أيضا ؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من المفعولين ؛ وهذا محال . وقال أيضاً : وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد فى الجوهر — فليس يلزم منه المحال ، فهو إذن فيه . قال قائل : ففيم يخالف ذلك الفصل ذلك النوع المركب منه ومن الجنس ؟ بل بماذا يفارق الجنس الذى يقسمه وهما جوهران ؟ فقال : يخالف نوعاً نوعاً لجزءين مختلفين ؛ وإن كانا جوهرين قال : فالجزآن أنفسهما بماذا يختلفان هما مثلا جوهران ؟ فتوقف ، وقال : أنظر فيه . وقال بعد هذا : يخالف مَثَلُ البياض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصلٌ — بأن البياض يفرق البصر والسواد يجمع البصر ، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثر مما يقال عليه واحد منهما قبل . وإذ ليس البياض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر ؟ وقال ليس باختلافهما به شىء ذاتى ، لكن بالعرض : مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق ، وليس باختلاف الفعلين يدل على اختلاف الطبيعتين ، فما ذا تلك الطبيعتان المختلفتان اللتان فى السواد والبياض فإنهما فى معنى اللونية واحد غير مختلف ، فقال : لا بد من أن يكون هناك معنى ، لكن ليس مثل ما يكون فى المركب من مادة وصورة . فإن قيل : هذا إنما يكون فى الجواهر لا [١١٨ ا] فى الأعراض ، قال أيضاً : السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثنين فى أن الاثنين أكثر من الواحد . وأما فى باب العدد < ف > هو واحد)[١] .

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير العشرة ، لكن تحت واحد منها : إما تحت الكيفية إن أحببت ، وإما تحت المضاف — فإن هذا شىء قد ذهب إليه قوم . ففصول هذا الجنس بعينه[٢] إما أن يكون فى ذلك الجنس بعينه فيصير تحت الكيفية إن كانت فى الكيفية ،

(١) الفقرة السابقة شرح على النص السابق عليها مباشرة ، ولا نستطيع الجزم : إلى من تنتسب : للاسكندر أو لأبى بشر متى بن يونس .
(٢) فوقها : مقسمة .

أو تحت المضاف إن كانت فى المضاف ؛ و إما أن يكون لجنس آخر كالحال فى باقى الأجناس .
فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أى جنس تكون فصول الكيف : هل تحت الجنس الذى تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإن كانت فصول المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلمَ صارت الفصول التى فى جنس من هذين الجنسين : إما المضاف و إما جنس الكيف — مجانسةً للأنواع التى قسمتها فى سائر الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس التى تقسمه شنيعٌ ، لأنه إن كانت الفصول التى تحدث أنواعا تحت جنس تلك الأنواع بعينه ، وجب أن تكون الفصول التى تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ماتحت الحى حتى صار الفصل جوهراً مركبًا ونوعا[1] للحى . وذلك أن الشىء الذى يحمل عليه الحى على طريق التواطؤ إن كان عاما فهو نوع له ، و إن لم يكن عاما فهو شخص من الأشخاص التى تحت أنواعه ، والفصل عام ، فالفصل إذن نوع . و إن كان الفصل نوعا وكان كل نوع جنساً وفصولاً[2] ، لأن النوع جزء ما من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، وللفصول إذن فصول إذ كانت أنوعا للجنس ، ولتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، و يمر ذلك إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس تخلو فصول الجوهر المركب من أن تكون مع مادة ، أو بغير مادة . فإن كانت مع مادة فهى أنواع ، و إلا فماذا تخالف الأنواع ؟! وذلك أن الحى للإنسان مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يُظَنُّ بأرسطو أنه يستعمل الفصول فى المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ما تحتها على طريق التواطؤ فهى أيضاً تحمل على ماتحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس والأنواع ، و يكون الجنس كما يحمل على الأنواع على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول . فإن لم يكن الفصل جوهراً مركبًا ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو والنوع الذى يحدث عنه فى فى جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لايمكن أن نقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(١) تحتها : حى .　　(٢) س : جنس وفصول .

الفصول الأخر التي ينقسم بها الحي إذا أخذ خِلواً من المادة أنه حي . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لا محالة نوعاً للجنس الذي انقسم عنه ، من قِبَل أن الفصل إذا أُخذ على حدته لم يكن معروفا ولا كافياً في الدلالة على النوع ، لكنه إذا أقرن بالجنس الذي انقسم عنه صار معروفاً وصار نوعا لا محالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه و إن تُوُهم مع مادة ، لم يكن معروفا في كل شيء ولا نوعا ، لأن الجوهر قد ينقسم بالمتنفس وغير المتنفس . وفصل غير المتنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أمره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير المتنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً[1] للجوهر . فإذا قرن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لا محالة ، لأن الجوهر غير المتنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذي الرِّجلين والعديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير المتنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذي تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تقسمه فصولٌ أُخَر . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها الخاص بها ، أعني الجوهر غير المتنفس ، كقياس غير المتنفس إلى الجوهر والمتنفس أيضاً ؛ و إن كان الشيء الذي يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالمتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرن بالحي صار نوعاً . فإذا أُخِذَتْ الفصول مع الجنس الذي يقسمه دلت على أنواع وحملت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قِبَل أنها قد صارت أنواعاً[2] . وأيضاً إنما تكون فصولاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التي إياها تقسم ، فتُحدث بوقوع القسمة نوعاً مشاراً إليه . فأمّا متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التي تقسمها ، ولا تحمل هي ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها ما دامت تقال على حدتها فليس يعلم بعدُ لأيِّ جنس هي . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخليق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التي تحت الجنس . وذلك أن الجنس

(١) ص : نوع .　　(٢) ص : أنواع .

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة فى أشياء أكثر من واحد ، مخالفة بعضها بعضاً فى الصورة . فأما الفصول < فإنها تقال[١] > على الأشياء التى بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التى تحت جنس واحد ليس تختلف فى المادة الموضوعة < لها[١] > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف فى الجنس العام ؛ لكنها تختلف فى الصورة التى فى <الأشخاص[١]> . وهذا هو المعنى الذى يقال إن الفصل يفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى يدل القول الذى وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين فى النوع بمعنى أى شىء هو . وذلك أن الفصل الذى فى الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجرى هذا المجرى من الفصول خِلْواً من مادة فمتى كان الجنس دالاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة بمنزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التى تحت الجنس إذا استعملت مع المادة التى تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دَلّ على الناطق ذى المادة ، وذلك أن الحى الذى بهذه الصفة[٢] دالٌ على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أُخِذ الناطق على هذه الجهة فهى نوع . فما كان من الأجناس يجرى هذا المجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذى يفصله متى أخذ على حدته خِلْواً من الجنس . فأما الأجناس (*) التى تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بعد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — فى الأشياء المركبة كانت أو فى غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب كسائر الأجناس الأخر غيره — فإن الفصول التى فيها هى الأنواع لا محالة. وليست بمحتاجة إلى فصول أخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل بعينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا المجرى. فمن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التى تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناسَ ما حالُه

---

(١) خرم . (٢) فوقها : الصورة .

(*) قال أبو بشر : هذا يعم أجناس الأعراض والجواهر البسيط < ة > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل للكم وهو كم ؛ وكذلك المنفصل والمفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع مجرداً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التى يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذ حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس المخصوصة بها وموضوعة تحتها . ولذا السبب ليس الفصول التى تقسمها القسمة الأولى أشياء ما ، والأنواع أشياء أخر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هية الفصل تركيبه مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قِبَل أنها لا تصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إنما هى الأنواع التى لها أجناس وتصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فأما الفصول الأول التى هى فصول الأجناس الأوَل فهى أنواع لا محالة ، وليس لها الفصول المحدثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يجعل لها حداً كان هذا حدها . فأما فصول الأجناس العالية المركبة من مادة وصورة كما تكون فى الجوهر فليست توضع تحت الجنس الذى قسمته بل كأنواع له. ولذلك يقال إنها ليست لا محالة تحمل على فصولها الخاصة . فأما الجنس الأعم الذى فوقها فهى مرتبة تحتـه من قبل أنه محمول على ماله منهـا مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحى التى ليست حيواناً وهى جوهر ، لأن الجوهر إذ هو جنس للحى يحفظ طبيعته بعينها فى الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً فى كل واحد من الشيئين اللذين منهما وجود المركب ، وهى الصورة والمادة ، والجوهر الذى ليس بجسم والجوهر الجسمانى . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهر < ية > ليست جواهر لأنها ليست قابلة للمتضادات — قولُ من لم يفهم ، لأن الأشخاص التى فى الجوهر هى القابلة للمتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً فى أن الفصل إن كان له حد كان [له] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١٩ ا] <من فصل وجنس و[1]> فصل حد . ويجرى الأمر فى ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس ممن يسلك على مذهب المنطق ، < فإنه[1] > ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول فى الجنس أيضاً هذا بعينه . وذلك أنه <إذا كان> للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس المأخوذ

(١) خرم .

فى حد الجنس المحدود حد ، وذلك إلى ما لا نهاية له . فإن كان ذلك ينتهى عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذى له جنس ، وكان القول العام الذى يوصف به الجنس هو هذا المعلوم ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذى يمكننا أن نجد له فصولا ما محدثة للأنواع . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأجناس الأوَل فصولٌ ، لأنه إن تُعَدَّد منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأوَل القريبة من الجنس الذى تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لا نهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصلٌ ، فليس حد الفصل أصلا هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذى هو أن الفصل : هو المقول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شىء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معانيَ مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولذلك صار معناها[1] وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أنحاء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التى تلائم <و> يُظَنّ بها أنها حد الجنس قد <تكون[2]> لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين[3] بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلا ما يُوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا لجنسٍ جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعَرَضَ لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر فى وصف[4] الفصل ، وذلك أن القول الموصوف به ليس هو لفصلٍ فصلٍ من الفصول المشار إليها التى منها : ما هو فى الجوهر ومنها ما هو فى شىء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان[5] — لكنه لها من حيث اتفق لها أن تكون فصولا .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسى فى «الفصول» ،
ترجمة أبى عثمان الدمشقى ، فى سلخ ربيع الأول من
سنة سبع وخمسين وخمسمائة هجرية . والحمد لله رب
العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد
وآله أجمعين

---

(١) فوقها : صفتاها . (٢) ص : قد أعلا (٣) ص : موصوفون .
(٤) ص : وصفه . (٥) ص : ثانى .

[١١٩ ب] مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس

فى تحليل الشكل الثانى والثالث الى الأول

قال : قد أنيت بغاية ما أمكننى من الاختصار ، فى <سحابة[١]> يوم واحد وأنا فى علة صعبة ، ما حضرنى الشك فيه من كتاب مقسيموس العجيب الذى التمس فيه أن < يثبت[١] > أن القياسات الحملية التى فى الشكل الثانى والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحلل[١] > إلى الشكل الأول . ودفعته إليك لتحكم فيه وننظر إن كان فيه شيء من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك[٢] المستحق لأمثال هذا البر . ولم أفعل ذلك لأنى أرى أنى أحكمُ من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التى يراها القدماء و يعتقدونها أصح وأقوى من كل استخراج مُحْدَث . ولذلك رأيت أنه ينبغى ألا تكون مناقضتى لمقسيموس بأكثر من نصرى لأرسطو .

فنحن مثبتون أولا أن الشكلين الثانى والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واضحاً لاشك فيه، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين فى الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منهما إذا عُكِسَت أحدثت الشكل الثانى ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن تدفع انعكاسات المقدمات كما فعل أو بوليدس وميئلاوس ، التزمنا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران[٣] من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفعها ، نصححها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلم اشتقاقهما من الشكل الأول . فإنه لا ينبغى لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيهما متساوٍ[٤] حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول عن الثانى والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمرٌ ضرورى لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتنعطف بكليتها . إلا أنه ، و إن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، فقد

---

(١) خرم .　　(٢) ص : لسان .

(٣) ص : الشكلين الأخيرين .　　(٤) ص . متساوى .

ينبغى أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً لِلذَيْنِ يَتْلُوَانه ، ولا نجعل ذينك سببين له .
أما أولاً فلأن الأتم مولِّد للناقص ، ليس الناقصُ للتام . والأمر فى أن الشكل الأول أتمها وأكملها قد بَيَّنه هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع الأوسط إنما هو فى هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين يحوى الأصغر منهما ويحويه الأكبر . فأما فى الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع فقط . وكما أن الفاتر متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذى يُحْمَل أو يوضع متوسطاً[1] فيما بين الموضوع والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً[1] للمحمول .
والمتوسط فى الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحدُ هذين فقط . وفى الشكل الأول قد يعرضان جميعاً . فالحد المتوسط فى هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى أيضاً . فأما فى تلك فبالاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد فى الشكل الأول متوسط فى الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يُسَلِّم أن هذا الحد فى الشكل الثانى متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجا عن الطرفين أولاً فى الوضع . ونقول أيضاً فى الحد المتوسط الذى فى الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً فى الوضع ، وذلك أن الخارج عن الطرفين والأولَ والآخِرَ ليس هى من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذى يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . فالشىء الذى نريده باللجاج منه هُوَ لنا ومن غيرنا ، لأن وضع المتوسط فى هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه فى الشكل الأول . ليس بدليل على أنه أَوْلَىٰ بأن يكون فيهما منه متوسطاً فى الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس بمتوسط حقيقى أن الأمر فيه بالضد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال فى المَذَاقات والألوان والجمال والقبح والصُّلْب واللين وأشياء أُخَر كثيرة . وبالجملة ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط لبس بؤلف[2] بذاته ، ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالها . وإلا ، فلِمَ لا ينتج إلا فى تلك الازدواجات

---

(١) س : متوسط .　　(٢) فوقها : ينتج .

فقط التى يتهيأ فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستنتاج الخلف ؟ وذلك أنه قد كان ينبغى لو كان له شىء ضرورى من ذاته أن يكون ينتج الازدواجات الأُخر . والآن ، فليس ينتج شيئاً فى الازدواج الذى فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً ، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال فى القياس الذى من موجبتين كليتين فى الشكل الثانى . على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً ، لما كان ينبغى أن يحدث قياساً ضروريا فى شىء من الازدواجات مثل القياس الذى هو أبين . < و > القياسات فى الشكلين كليهما غير متساوية ، بل هى فى الشكل الثانى أقل وفى الثالث أكثر ، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثانى وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ...[1] > [١٢٠ ا] إلى أن نلقى لأنفسنا عملا ، وهو يسلم تسليما واضحاً فى الأشياء التى بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع . وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < و إن[1] > الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا ، فذلك كذب ، لأن الثلاثة الأشكال إنما هى فعل من أفعال < العقل[1] > واستخراج من استخراجات أفكارنا ، على أن نتبين من أمره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلا[2] ، وذلك أن هذا الرأى فى الأشياء التى تقال على هذه الجهة بالطبع ، رأى قد أجمع عليه القدماء . فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجرى عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التى هى مستخرجة بالصناعة ، ويقال إنها بالطبع لأنها تجرى عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبغى أن نبحث عن هذه الثلاثة الأشكال أياً منها يفى بما يحتاج إليه : الأول ، أو الاثنان الباقيان ؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول يفى بذلك إذ كان كافياً فى البرهان ونتج جميع النتائج . وأيضاً فمن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع ، والأمر الكلى للأمر الجزئى . والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثانى ، وبالسبب الثانى يتقدم الثالث . فليُكتفَ[3] بما ذكرناه من هذه الأشياء فى أن الشكل الأول بالطبع .

---

(١) خرم .   (٢) فوقها : عبثاً   (٣) س : فليكتفى .

ولست أظن أنى أحتاج إلى حجة فى أن الأول — وإن كان بعضها ينحل إلى بعض — مولّد للاثنين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة منعكساً ، وسبب أحد الشيئين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب المتقدم بالطبع إن نحن ذكرنا ضروب المتقدم بالطبع التى عددت فى كتاب "المقولات" . فإنه متى طالب مطالب بالعلة التى لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونهما من الشكل الأول . فإن المقدمة الكبرى العظمى فى الشكل الأول متى انعكست أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة الصغرى متى انعكست أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يعرض فى الشكل الأول إذا كان الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ، وجميع ما يستخرج منه فى كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه . والأمر فى أن ليس الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفى أن الاثنين عن الأول — تبين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين من جميع الجهات ، ولاهما من الفضل[1] أصلا ، بل لهما منفعة ما تخصهما سنبينها فيما بعد إذا ما علمنا أنهما صحيحان لجهة أخرى غير استنادهما[2] إلى الشكل الأول . وقد يلزمنا حينئذ أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال فعل البرهان .

والآن ، فبيّنٌ أن انعكاس المقدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن فى الثلاثة أن ينحل بعضها إلى بعض . ولننظر فيما يَسْأل عنه مقسِّما ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول فى إحداث البرهان مساوياً وواحداً بعينه لما يكون من الشكلين الحادثين عن انعكاس مقدماته ، أم أكثر ، أم أقل ؟ فإنا نجد ذلك واحداً بعينه من غير أن يكون اشتقاقهما منه باطلا[3] . وذلك أنه إنما كان يكون باطلا لو لم تكن منهما منفعة أصلا . وإن كان ما يكون من الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بعينه فليس ذلك بباطل ، لكن فى هذا الموضع

(١) الفضل : الفضول ، الزائد . (٢) ص : أن نعلمهما . (٣) موقعها : عبثا .

تتبين فنون الصناعة وسهولة مأخذ الاستخراج ، وذلك أنه تبين لنا فى موضع أن نقصد قصد المنفعة فى عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تفى بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يعبثون إذ يُصَفِّفون شِبا كا فى ناحية و يطعمون الكلاب فى أخرى و ينصبون الفخاخ ، و إن كانوا إنما يستفيدون فى هذه الأشياء كلها فعلا واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سألهم سائل لِمَ لا تستعدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغى لنا نحن أن نمتعض من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحقّ . و إلاّ ، فلم لا يُقتصر فى كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى فى بقاء النفس ؟! وذلك أنه إن كان القياس الذى فى < (١) > قد تبين كافياً ، والقياس الذى سئل عنه فى «السياسة» عبثاً(٢) لأنه ليس أحدهما من الأقاويل الواقعة فى الظن والآخر من الأقاويل العلمية — لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقى إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثانى . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لِمَ ينفكان من ألا تحتاج إليهما ، < و > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كانا بذاتهما بمنزلة الأصول [١٢٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التى يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثانى تنتج فى الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن نبين أن الشكل الثانى والثالث غير مشاركين الأول إن سُلِّم(٣) انعكاس المقدمات . فأما متى سلمناه فليس يمكننا أن نعوقهما منه أو نبين أنهما غير مخالطين له . و إن لم يمكنا أن نستخرج جميع ما فى الشكل الثانى والثالث بانعكاس ، فليس ذلك بعَجَب . وذلك أنَّا لا نحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التى فى الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التى فى الشكل الثانى والثالث . لكنا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل فى موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

---

(١) ينقص شىء مثل : النفس أو المنطق أو الطبيعيات أو التعليميات الخ.

(٢) ص : عبث . وفوقها : باطل (٣) ص : سعل .

الشكل الأول ، لكنه يتممها كما هو بَيِّنٌ من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التى ليست بتامها ، تتم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فلذلك ينبغى لنا عند هذا خاصةً أن نناقض الذين يلتمسون فسخ شىء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتمم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوذيمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل فى الأشكال أنفسها لا فى ضروبها[١] الجزئية ، لأن التولد[٢] من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما فيما بين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بيِّن واضح ، وذلك أن تغير الكم فى بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوِّمه الكم ، لكن الذى يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التى بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب فى الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياسُ الواضح للقياس الذى هو دونه فى الإيضاح .

فهذا هو الذى ينبغى أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التى فى الشكلين الآخرين أبين وأوضح من الضروب التى فى الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتهيأ للإنسان أن يزيّف ما قاله القدماء . فإن لم يتهيأ له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول فى حال من الأحوال ، وإنما أقول : فى حال من الأحوال ، لأن الطرق التى يلتمس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوما من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأى ؛ وبوسوس[٣] أيضاً فى المقالة الثانية فى البرهان التمس أن يصحح هذا بأقاويل كثيرة . وذلك الموضع الذى خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

---

(١) س : صرفها .   (٢) س : تولد .   (٣) لم نهتد بعدُ إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يكمل بالشكل الأول و يرتقى إلى الازدواج[١]، لأن أرسطوطاليس توَقّى سائر الضروب كلها التى فى الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان نتائج جزئية فى الشكل الأول إلى الضربين الكليين اللذين فى الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التى تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغى أن نجعل السبب فى أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب فى تكميله الضربُ الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح و يثبت ، و إن لم يكن يستحق[٢] منه . وفى هذا كان ينبغى أن نقاوم رأى[٣] أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً فى القياسات التى تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تتم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلعله لا يسلمه ، فليُكتفَ[٤] بما قلناه فى أن تولد الشكلين الثانى والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لاضير و إن كانت قد توجد ضروب لايتهيأ فيها أن تستحق[٥] من الشكل الأول بانعكاس . فأما ما قاله فى ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد فحص عنه بعناية — و باحثون عن الطريق نفسه الذى يرى أنه أجود من الطريق الذى امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة مما استعملها فى هذا الطريق . أما أولا : فلِمَ اطّرح استتمام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانعكاس ؟! وذلك أنّا ليس نحتاج إليها فى شىء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التى متى اطّرحه أحد صار استعماله للانعكاسات باطلا . و إلا فليرنِى أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مُقِرّا بأنى أهْذِى . فالذى كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانعكاسات و يحتالُ للشكلين بشىء آخر يقرنها بها ، و بعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شىء واحد ، ورأى أن الضرب الثانى من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثانى مختلفان ؟! وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة و إن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . و يقال إنه فى الشكلين بل الشكل أيضاً واحد فى المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

---

(١) فى الهامش : نسخة : ازدواجاته .
(٢) فوقها : يستخرج .
(٣) ص : أن
(٤) ص : فليكتفى .
(٥) فوقها : تستخرج .

الشكل الأول ، لكنه يتممها كما هو بيّنٌ من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التى ليست بتامها ، تتم وتكمل بالشكل الأول »، وما يتلو ذلك من كلامه .

فلذلك ينبغى لنا عند هذا خاصةً أن نناقض الذين يلتمسون فسخ شىء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتمم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوذيمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل فى الأشكال أنفسها لا فى ضروبها[1] الجزئية ، لأن التولد[2] من الشكل غير تمام القياس من القياس. وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما فيما بين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بيِّن واضح ، وذلك أن تغير الكم فى بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوِّمه الكم ، لكن الذى يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التى بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب فى الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياسُ الواضح للقياس الذى هو دونه فى الإيضاح .

فهذا هو الذى ينبغى أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التى فى الشكلين الآخرين أبين وأوضح من الضروب التى فى الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتهيأ للإنسان أن يزّيف ما قاله القدماء . فإن لم يتهيأ له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول فى حال من الأحوال ، وإنما أقول : فى حال من الأحوال ، لأن الطرق التى يلتمس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوما من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأى ؛ وبوسوس[3] أيضاً فى المقالة الثانية فى البرهان التمس أن يصحح هذا بأقاويل كثيرة . وذلك الموضع الذى خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

---

(١) س : صرفها . (٢) س : تولد . (٣) لم نهتد بعدُ إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يكمل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج[1]، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التى فى الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان نتائج جزئية فى الشكل الأول إلى الضربين الكليين اللذين فى الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التى تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغى أن نجعل السبب فى أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب فى تكميله الضربُ الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يستحق[2] منه . وفى هذا كان ينبغى أن نقاوم رأى[3] أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً فى القياسات التى تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تتم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلعله لا يسلمه ، فليُكتفَ[4] بما قلناه فى أن تولد الشكلين الثانى والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لاضير وإن كانت قد توجد ضروب لا يتهيأ فيها أن تستحق[5] من الشكل الأول بانعكاس . فأما ما قاله فى ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد فحص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذى يرى أنه أجود من الطريق الذى امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة مما استعملها فى هذا الطريق . أما أولا : فلمَ اطّرح استتمام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانعكاس ؟! وذلك أنّا ليس نحتاج إليها فى شىء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التى متى اطّرحه أحد صار استعماله للانعكاسات باطلا . وإلا فليرنِى أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مُقِرّا بأنى أهذِى . فالذى كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانعكاسات ويحتالُ للشكلين بشىء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شىء واحد ، ورأى أن الضرب الثانى من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثانى مختلفان ؟! وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه فى الشكلين بل الشكل أيضاً واحد فى المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

---

(١) فى الهامش : نسخة : ازدواجاته .
(٢) فوقها : يستخرج .
(٣) ص : أن
(٤) ص : فليكتفى .
(٥) فوقها : تستخرج .

الأول من الشكل الثانى فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثانى من الشكل الأول ؛ و إما أن يعطينا فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثانى من الشكل الأول ؛ و إما أن يعطينا فصلا ما بين المعنيين . و بالجملة ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فمتى انعكست فنتيجتها واحدة سالبة . و إن انعكست ، فماذا إذن تخالف الضرب الثانى الشكل الأول للقياسين اللذين فى الشكل الثانى إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل ، و إلا المعنى المقصود له . وأما أحسب أن يوسوس فى تعريفه[1] هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان فى الشكل الثانى ثلاثة ، لا أربعة . وليس بى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل فقد تحبب إلى ما يريد أكثر من الذى يرَقى ضِدى الشكل الثانى الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس ، لأنه ليس يرقيهما إليه عند ذلك ، بل يجعلهما منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شىء يوجد جزء الشىء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فلذلك لا ينبغى أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشىء هو بيِّن من ذاته من الطرق التى استعملها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانعكاس ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود لشىء من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مبايناً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشىء المفارق بكليته هو مفارق بجميع أجزائه . و إنما هذا القول منه خداع يظن أنه ابتدع به شيئاً . فتأمَّله ، فإنك تجده يلزم الانعكاس ، و إن كان لذلك كارهاً .

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثانى الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

---

(١) ص : أبو فيه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة باسم العلم السابق عليها مباشرة ولم نهتد لوجهه .

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا[١] آ < لا توجد لشيء من حـَ > وبَ هي لجميع حـَ ، ونبحث عن النتيجة : أي نتيجة هي : مثل أن آ وأجزاء آ لا توجد لشيء من بَ . ولكن هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن بَ لا توجد لشيء من حـَ . فلن ينفعنا إذاً شيئاً قوله إن آ مباينة لـ بَ ولجميع أجزائها ، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك وهو أن بَ على ذلك المثال تكون مباينة مفارقة لـ آ . وذلك أن على هذه الجهة تباين بَ لـ حـَ التي هي جزء لـ آ . وإلا فماذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية كما يفعل قوم ، فمتى يسلم لنا أن آ إن لم توجد لشيء من بَ وجدت لكل حـَ و بَ ليس يوجد لشيء من حـَ ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحي لا يوجد لشيء من النمو ، وقد يوجد لكل < الناس > ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا أيضاً أن يقول : إن الحي إذ هو مباين للنمو فهو مباين لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا إذا قلت هذا لم تقنع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شعري ما السبب في ألاَّ نجمع من هذه نتيجةً ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب في ذلك [الا] أن السالبة[٢] الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحي لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد لإنسان من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحي لم يوجد لإنسان . أفلا ترى أن النتيجة إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغي لِمَنْ قبل الشكل الثاني أن يجهد نفسه في أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن في ذلك أيضاً قول خاص . وليس ينبغي أن نتوهم أن للنتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب النتيجة فمن البيِّن أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو شيئاً خلاف حمل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ، وهذا بعينه ينبغي أن تقوله في الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت آ لا توجد لشيء من بَ وكانت توجد لبعض حـَ — فليس إنما يريد أن تكون حـَ لا توجد لبعض

---

(١) النص مضطرب وأصل القياس : لا آ هي حـَ ، كل بَ هي حـَ : لا بَ هي حـَ . وفي الأصل آ ولا شيء بَ ولجميع حـَ .

(٢) ص : السالب .

بَ ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض حَ ، لأن هذا هو الطرف الأعظم ، فهو الذى ينبغى لنا أن نسلبه . فلسنا نكتفى إذاً بأن نقول : إن جزءاً ما من حَ محصور فى آ ، وإن آ بكليتها مباينة لـ بَ . فما كان فيها جزءاً لـ حَ فهو مباين لـ بَ . وذلك أن هذا ليس بكافٍ فيما نريده . لكنه ينبغى أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ ، وكذلك جميع بَ قد باينت آ — وذلك أن على هذه[1] الجهة لامحالة كل ما كان فى آ من حَ فإنه مباين لـ بَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس فى البيان على أن بَ غير موجود لشىء من آ — إلى الانعكاس . وقد نكون أيضاً قد رجعنا إلى الشكل الأول ، فإن لم يستعمل الانعكاس عورضنا فى هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بعينها . وذلك أنهم يقولون إن الحى لا يوجد لشىء من النمو ، وقد يوجد لبعض المتنفس ، فالنمو يوجد لبعض المتنفس ، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان فى هذا الطريق . وأما الثانى والرابع فلعلهما يدخلان . مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشىء من حَ أو غير موجودة لكل حَ ، فإنا نحتاج عند ذلك أن نقول إن المباين لشىء بكليته قد باينه بجميع أجزائه . ولكن هذا ، وإن كان حقاً ، إلا أنه قد يجب على من التمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعمُّ من طريق أرسطوطاليس ، وأنه يلزم الضروبَ كلها . وكيف يصحح هذا الطريق الذى قد يضعف عن تصحيح الضروب القياسية وهو تذمر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى ! على أن أرسطو ، وإن لم يكن يتهيأ له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول ، إلا أنه بالجملة يثبته بالشكل الأول . وذلك أن السياقة إلى المُحال إنما تكون بهذا الشكل . فأما هذا فليس يمكنه كيفما دار فى نصف الضروب أن تنتهى إلى هذه[2] الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول . وينبغى أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصَّرْف إلى المُحال وتحليله بهذا القول الحاضر . فالتحليل بالصَّرف إلى المحال الذى استعمله أرسطوطاليس هذا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل حَ و بَ ليس لكل حَ ، فإن لم يكن هذا هكذا فـ بَ لكل حَ ، ولكن آ لكل بَ ، و آ إذاً موجودة لكل حَ ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هى كلها .

(١) ص : هذا . (٢) ص : هذا .

أما أنا فلست أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هـذه . فأما التحليل للمستخرج الآن فقائله يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض حـ ؛ فبحسب مباينته لشيء من الأشياء يباينه جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير بيّن ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يظن به ضده . إذ كان ليس مباينة الجزء لشيء من الأشياء بحسب مباينة الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء[1] من الأشياء بحسب اتصال الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء من الأشياء بجزء من أجزائه ، والإنسان يتصل بالضاحك بكليته . فكذلك ليس يفارق الحي الأبيض بحسب مفارقة الغراب ، لكن الحي يفارقه بجزء ويشاركه بآخر ؛ والغراب يفارقه من كل جهة . فليس هو إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجهة . وبعد ذلك فليبن أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذي له يجب أن يؤثره على البرهان بالخلف ؟ لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذي يسوق إلى الناقض . فهذا ما كان ينبغي أن نقوله في الضروب التي في الشكل الثاني .

ونحن قائلون في الضروب التي في الشكل الثالث فيما بعد . يقول هذا الرجل إن الحد الأعظم موجود لكل الأوسط ، وحـ موجودة لكل الأوسط ، بأن تجعل للأوسط جزءاً لكل واحد من الطرفين وشيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط[2] — موجوداً لـ حـ ، على أنه جزء منه وشيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود البعض حـ وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلا عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء الموضوعة فيه شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذي له يوجد الحد الأعظم لجميع الأوسط ولا يوجد لجميع حـ . فإنك لا تجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا ينعكس على حـ كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل حـ في الأشياء التي تنعكس . ولكنه ينبغي لنا أن نعلم من هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث في هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود الموضوعة فيها من قِبَل انعكاس الموجبة الكلية ، إذ لم يتهيأ فيه أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً . وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلا ، والنتيجة جزئية . وكذلك الأمر في الضرب الثاني

---

(١) س : شيء .   (٢) س : الأوسط .

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن ألبتة فى شكل آخر غيره ، أعنى أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثانى إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب فى ذلك أن السالبة الكلية التى تنعكس كلية هى التى تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما فى هذا الشكل فإن المقدمات التى تنعكس إنما هى الموجبات التى إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بعجب أن تَنْتُجَ عن مقدمتين كليتين نتيجةً جزئية على هذه الجهة ، وذلك أنهما لا يلبثان كلتاهما كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس . فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان فى تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليفَ ضرورةٌ ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنهما فى هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك فى الظن . وعلى هذا المجرى يجرى القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن مِلاك أمرها إنما هو من الانعكاس أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < فـ > إن مِلْنا إلى هذا الطريق ميلا كبيراً وتبين لنا أنه أجود من التحليل فلسنا نُبرِّئ أرسطوطاليس منه ، إذ [١٢٢ ا] كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه فى أكثر الاقترانات بعد أن يحللها إلى الشكل الأول يقول مصرحا : وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضاً بالصرف إلى الامتناع وبالافتراض . لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذى له آثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التى هى أبين كالحال فى كل علم يقينى ، وبعد ذلك ، ولأن الافتراض والاستقراء إنما هما فى الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال فى هذه الأشكال إنها تتحلل وهى ثابتة صحيحة بنفسها ، أو كيف ينبغى أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد تنحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شىء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فلذلك لسنا نجد أحداً[1] يقول فى الضروب البسيطة التى فى الشكل الأول إنها تنحل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

(١) ص : حدا .

من ذاتها ، لكنّ الحُذّاق بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التى فى الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لاينبغى لمن يجعل للشكلين الكمال من ذاتهما أن يسمى هذا الطريق تحليلا . فأما القول بأن ليس هو تحليلا على الإطلاق ، بل تحليلا[١] بالقوة ، فقد يعسر عندى الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعنى : «بالقوة» — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لئلا يتوهم متوهِّمٌ أن هذا التحليل والتحليلَ إلى الشكل الأول سواء . غير أنى لست أفهم ما ذا يريد بقوله فى هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشىء الذى إياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير كامل أَوْلى بأن يُؤْثَر من الكامل التام إذ كان الشىء الذى بالفعل أكمل من الشىء الذى بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذى بالقوة ، أبداً بأن[٢] < كان > بالقوة ، أوقد يكون فى وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محالٌ ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التى إنما وجودها بالقوة كما بينا فى القسمة إلى ما لا نهاية له فى مواضع أخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ؟ ! لأن الأجود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعاندة قال : إن الترقى إلى الشكل الأول ليس بمنكَرٍ أن يسمى تحليلا بالقوة ، لأن كلّ واحد من هذين الشكلين الأولُ بالقوة — لكن انعكاس المقدمات والتصحيح الذى لهما من ذاتهما قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلا بالقوة ، إلا أنى أنا لست أرى ذلك اللّهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علمنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التى توهمها الآن بوموس . وإذ قد صحح بوموس هذا المعنى بأقاويل كثيرة ، فينبغى أن نروم النظر فيما قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التى احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حالٍ ليس يخلى أرسطوطاليس

(١) س : تحليل .

(٢) س : بأن أبداً ...

منه ؛ بل إنما يعدله لَمّا لم يستعمله وحده ويأتى بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتج بها فى كل واحد من الشكلين . فيستعمل أولا فى الشكل الثانى أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورةً أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورةً ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة فى شىء واحد بعينه . وليس بى حاجة أن أقول إن القياسين اللذين فى هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق بتأمل أن يقول : إنه وإن كانت المتضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معاً فى الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أنى متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتى بشىء هو أكثر من الصَّرف إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يخدع نفسه لأنه يأتى بشىء من هذا الطريق ظاهراً مكشوفاً ويستر شيئاً منه . وذلك أن الصرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوسوس فإنه يستعمل النقيض استعمالا ظاهراً أو يختلس معه قياس الامتناع اختلاساً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد[١٢٢ ب] لكلها ولا لشىء منها . فقوله : « ولا لشىء منها » قد كان له موضع[(١)] فى المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالا لأنه يبطل الموضوع . فأما اختلاسه لقياس الامتناع فبقوله : إن الحركة على استدارةٍ موجودةٌ لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكوكب شىء واحد[(٢)] . ومن تصفح قياس الامتناع يتبين له منه القياسُ الأول الذى لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارةٍ موجودةٌ لكل النار . أفترى بوسوس يعلم أن جميع ضروب القياسات تتم بالصرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمرى لكنا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

---

(١) س : موضعا .   (٢) س : شيئا أحد .

أيضاً ، إلا أنه إنما[١] استعملت فى الضرب الرابع فقط . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهانى أصح من الذى ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين فى المقالة الثانية من « أنالوطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوسوس إلى الشكل الثالث فلنأخذ فى البحث[٢] عن الأشياء التى غلّط بها فى عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قولنا فى كلٍ على غير الجهة التى استعملها أرسطوطاليس فى « أنالوطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن نناقضه فى جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله فى رده إلى الشكل الأول واختياره طريقا[٣] غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يتبين به أنه برهانى بقول بوسوس فى الاقتران الأول الذى فى هذا الشكل — وهو الذى يحمل فيه الطرفان كلاهما[٤] على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيئان فى شىء ما ، فمن البيِّن أن كل واحد منهما فى الآخر كالجزء لامحالة . أما قوله «فى كل» ، فليبيِّن ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » تجلى أن هذا أقول أيضاً : وإن سلم لم يكن بيناعلى الإطلاق ولاواضحاً من تلقاء نفسه[٥] . وذلك أنَّا لو سلمنا أن الشيئين المحمولين على كل شىء واحد بعينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تَبيَّن لنا الوجهُ الذى منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والمحمول فى كل واحدة من المقدمتين على كل الموضوع . وأيضا إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسهل على أحد إن حَمَل البياضَ والحركةَ على كل القُقْنُس[٦] أن يحمل بياضاً[٧] على حركةٍ ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله فى الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً فى كل الأوسط وكان الآخر موجوداً فى بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحدُ الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإنى ضرورةً أوجبتُ أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن ينفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس المقدمات أولاً ثم يرقى تأليف

---

(١) ص : تستعملت . (٢) ص : البعث .
(٣) ص : طريق . (٤) ص : كليهما .
(٥) العبارة السابقة ابتداء من قوله : « أما قوله : فى كل ... » مضطربة .
(٦) هو الطائر المعروف بالبلشون ، معرب عن اليونانية κύκνος .
(٧) ص : بياض .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال فى الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوما ، لأنه ليس إنما لا ينبغى أن يقبل الانعكاس ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن المجرى الطبيعى ، إذ العرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن المجرى الطبيعى فى المقدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التى نقول إن إنساناً موجودٌ للنحو ليست كاذبة ، لأن الإنسان الذى فى أرسطر[1] خس موجود لنحو أرسطر خس . وذلك أنه ينبغى أن يفهم فى أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل و يقترن ، والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن المجرى الطبيعى لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل العرض موضوعاً والموضوع عرضاً . فعلى هذا المذهب ينبغى أن نصحح الانعكاسات ، لا على مذهب بوسوس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك . ولكنا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل فى ذكرنا الانعكاسات . والأمر على ما قلت أنها لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانعكاس ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوما ، من الاضطرار ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهى أن : كل إنسان حى ، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتهيأ — ولا لعا نا دبر[2] الذى كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهى : أن الحيوان موجود لنحوما . وأما على رأى هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا و بين قول مجرد .
فقد بقى لنا أن نتبين السبب الذى له لم ير[3] أرسطو أنه ينبغى أن يكتفى بالشكل الأول حتى أثبت معه الثانى والثالث و إن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوذيمس أيضاً بعد تمييز أرسطو لذلك الأشياء التى أحسن مقسيمس فى استعمالها ، وهى أن الأشياء التى تحمل فى المقدمات : منها ما يحمل حملاً ملائماً ، ومنها ما يحمل على غير ملاءمة ؛ والحمل الملائم كقولنا : سقراط عَدْل أو إنسان عَدْل ؛ وما كان حمله على غير ملاءمة فمنه ما هو على غير المجرى الطبيعى ، ومنه ما هو بالعرض : فالحمل الذى بالعرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوىّ مشهور من جزيرة سامس ، قضى معظم حياته فى الإسكندرية وقام بتربية ابن بطليموس فيلوميتر . راجع أشعار هوميروس ونقدها بقسوة صارت مثلا . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤلفين . وتوفى سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كذا فى الأصل ، ولم نهتد لوجه ، ولعله اسم علم . (٣) ص : يرى .

الأبيض [١٢٣ ا] يمشى ، لأنَّا نقول إن الشىء الذى عرض له أن يكون أبيض عرَض له أيضا أن يمشى . والحمل الخارج عن المجرى الطبيعى كقولنا : الأبيض قُقْنُس ، فقد يعرض فى بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت فى الشكل الثانى والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضياً ولا خارجا عن المجرى الطبيعى ، فإذا نقلت إلى الشكل الأول صارت بعضُها عرضياً و بعضُها خارجاً عن المجرى الطبيعى . وذلك أنَّا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشىء من النار ، كان هذا الحمل حملاً طبيعيا ؛ وتأليفُ المقدمتين فى الشكل الثانى . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارةٍ ، وليس شىء مما يتحرك على استدارةٍ ماءً ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن المجرى الطبيعى . وكذلك يجرى الأمر فى الشكل الثالث : لأنا إذا قلنا : كل قُقْنُس أبيض ، وكل قُقْنُس موسيقار — كان حملنا حملاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحمل حملاً خارجاً عن المجرى الطبيعى . ولا ينكر تأليف الخارج عن المجرى الطبيعى ولا يقع لنابه غلط إلْفُنا المقدمات فى أول وهلة فى الشكل الثانى والثالث ليسهل تسليمها ولئلا يغلط من لا حُنْكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سُلِّمتْ وهى على ترتيبها الطبيعى سهل تأليفها وانعكاسها . هذا إن سَلَّم الإنسانُ المقدماتِ وناقض فى تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجرى به أمر هذا القياس شيئين أحدهما تسليم المقدمات ، والثانى حال التأليف ، أن تسليم المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتهما خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يفعلان على الشكل الأول بأحد هذين الشيئين وينْقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا مما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يحملان الحمل أبين فى بعض الأوقات ، احتيج إليهما حاجة تخصهما ؛ ومن طريق صورة القياس فيهما حصة صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثانٍ وهذا ثالث حكماً عادلا .

تمت مقالة ثمسطيوس فى الرد على مقسيموس وأوسوس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول ترجمة أبى عثمان الدمشقى رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام فى أوائل ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد وآله .

مُلحَق

[١٣٨] بسم الله الرحمن الرحيم رَبِّ أَعِنْ

مقالة « اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة إسحق بن حنين

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أنحاء شتى [الموجود] . إلاّ أنّا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإنما نقصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أولُ وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كاتحاد الأعضاء فى البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء فى بدن النبات ، أكان[1] تركيبه من أشياء يماسُّ بعضها بعضاً كتركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف العسكر والمدنية . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد فى العدد : الواحد أولاً ، ثم الاثنان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد فى الأشكال المستقيمة الخطوطِ : المثلثُ أولا ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولا ، ثم بعده الحال[2] ، والمقدار ، وسائر ماأشبه ذلك من مِثل أن وجود الجوهر متقدمٌ لوجود جميع مايتلوه ، كما يتقدمُ الواحدُ سائرَ الأعداد ، ويتقدم المثلثُ سائر الأشكال .

وذلك أنه ليس تُنعَت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أَوْلاها بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنعَت بالوجود لوجدانها فى الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أَشْبَهَهُ . وحظها من الموجود إنما هو بإضافتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننعت سائر الأجناس بالألفاظ التى تدل على الوجود ، فليس ذلك بعجب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أنّا نقول : هذه الخشبة هى بيضاء . فقولنا « هى » ، من الألفاظ التى تدل على الوجود . ولسنا نُوقِع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بعينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشباه هذه من الألفاظ على ماتنفيه من الأعراض ، فضلا عما نثبته . وذلك أنّا نوقعها على ماليس هو بأبيض مثلا ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ماليس هو بمستقيم .

---

(١) بمعنى : سواء أكان .

(٢) الحال = الكيف .

كما أنا إذا قلنا : هذه الخشبة ليست بمستقيمة ، فإنما نوقع ، «ليست» على الخشبة بعينها ؛ كذلك أيضا إذا قلنا : إن هذه الخشبة هى مستقيمة ، فإنما نوقع هذه اللفظة ، أعنى : «هى» ، على الخشبة ، إذ كان ليس يمكن أن نُفرِد شيئاً من الأعراض عن الجوهر فى الوهم ، فضلا عن العيان ، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية ، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه ، فى حال من الأحوال ، أن يتعرّى عن الأعراض . لكن إن الجوهر الواحد بعينه يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراضُ بأعيانها ، لكن تتبدل وتتعاقب ، فبعضها يَحْدُث ، وبعضها يَبْطُل ، مثل المقادير والحالات والانفعال [والانفعال] والأماكن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس . ومبدأ جميع هذه الأجناس وَرُكْنُها وأسُّها هو الجوهر . وقد يشهد القدماء على صحة قولنا هذا ؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها[١] ، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله ، ولم يُقصَد قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشْبَهَ .

فقد بان من هذا الموضع الفرق بين البحثين : أعنى البحث عن أجناس الأشياء الموجودة : كم هى ؛ والبحث عن مبادىء الأشياء الموجودة : كم هى . لأن المبادىء إنما هى للجوهر فقط ، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالعدد . وأما الأجناس فإنما قامت فى الوهم من تحصيل ما اجتمع فيه من أشياء مفردة ، كل واحد منها مثل الآخر . إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يجعلون < الأمور العامّية مبادىء > [٢] الأشياء المفردة . وذلك أنهم يجعلون الإنسان الكلى مبدأ لسقراط وأفلاطون ، والفرس العامّى[٣] مبدأ لهذا الفرس وذلك الفرس . فأما من كان قبلُ ، فكان يتبع الحواس ، لأن الفلسفة فى زمانهم كانت قريبة العهد بالوجود ، فكانوا يجعلون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر ؛ ولما جعلوا النار والأرض والماء والهواء مبادئ الجوهر ، لم يجعلوا النار العامّية ولا الأرض العامية ، ولا الباقيين[٤] العامّيين أركانَ الأشياء الموجودة ، بل لم يجعلوا الجسم العامى هو الركن ، لكن هذه النار وهذه الأرض ، وهذا الماء ، وهذا الهواء . وقد قدمنا النظر فى أمر هؤلاء : أىّ[٥] الفريقين

---

(١) ركن = عنصر ، اسطقس .

(٢) لزيادة عن الترجمة اللاتينية (ص ٢ س ٣٧ — ٢٨ ، نشرة لانداور ، برلين ١٩٠٣) . وقوله الرياضة بالمنطق معناه : ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية λογικῶς فى مقابل الطريقة الطبيعية Φυσικῶς .

(٣) العامى = الكلى . (٤) أى الماء والهواء . (٥) ص : أتى .

منهم أصوب قولا : الذين يجعلون الأمور < العامّية أولى بالوجود ، أم الذين يجعلون الأمور >[1] المفردة . و إذا نحن أمْعَنّا فيا قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذّكرنا اذّكاراً بالغاً بأن قد يجب ضرورةً على مَن طلبَ مبادئ الأشياء الموجودة أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميعُ النـاس وذلك أنهما محسوسان واقعان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغـير . أما < الأول فهو > القابل لجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر مايلى الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصةً هو الجوهر الذى كانت عناصره وأركانه تطلب بالأقاويل الأُول ، وأمره بَيِّن : أهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء أُخَر هى البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شىء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرةً فتفترق ، وتنقبض أخرى فتَكتَنِز .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التى لا يخرج عنه بها شىء[2] من الجواهر . فأما الجوهر الثالث فجوهر غيرُ متحرك أزلى أبدى ، لا يقبل شيئاً من التغير : لاما نقبله الأجسام التى هى الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طبائعها أصلا إلى أن نفسد ؛ ولا التغير الذى يكون < فى >[3] المكان وهو الذى فيه وحده تَشْتَرِكُ هذه الأجسام تلك الأجسامَ السماوية . وذلك أن جوهر الأجسـام السماوية جُعِل ممتنعاً أن يكون فى الأوقات المختلفة وفى أحوال مختلفة ، ولم يمتنع أن يكون فى الأوقات المختلفة فى مواضع مختلفة . وعلى هذا مَبْنى أمرِ طبيعته .

وأما الجوهر الذى ليس بمتحرك ولا يشوبه شىء من الجسما< نية > فهو الخارج عن كل تغيُّر . ولذلك نقول فى هـذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يُزْعَم أنه مفرد عنه فى المكان . وذلك أنه من المحال أن نُفرد فى المكان الجوهرَ الذى لا مكان له أصلا ولا تحويه نهاياتُ الجسم كما تحوى سائر الأشياء التى هى فى المكان . لـكنا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) فى الأصل خرم ، والتصحيح عن الترجمتين العبرية واللاتينية : praeter quas nulla substantia existit .

(٣) خرم .

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلافِ مابين الجوهرين . وذلك أنّا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغيِّر أصلا ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لا من غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الأشياء التى هى من الجوهر[1] المحسوس : مرةً تكون بحـالٍ ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المعقول مفردٌ عن المحسوس مباينٌ له حتى لا توجد بينه و بينه مشاركةٌ ألبتةَ ، لا فى طبع ولا فى عَرَض من الأعراض .

وغرضنا فى هـذا القول إنما هو الكلام فى هذا الجوهر الأول الذى لا يتحرك ، وأن نقتصَّ جميعَ ماتوهمه فيه من كان قبلنا .

والذى توهمه أولئك فيه أن بعضهم قسمّ هذا الجوهر قسمين ، و بعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسّموه قسمين فهم الذين قالوا إن الصُّوَر والأبعاد التعليمية هى الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المعقول واحداً فَمَنْ ظَنّ أن الأبعاد التعاليمية هى الجواهر وألغى أمر الصور .

فأما الجوهر المحسوس فإنما كان يُحتاج فيه إلى العلم الطبيعى ، لأن ذلك الجوهر بأسره لا يخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه يحتاج إلى علمٍ أشرف من العلم الطبيعى وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركةٌ فى شىء من الأشياء أصلا : لا فى حَدَثٍ من الأحداث ، ولا فى مكان ، ولا فى زمان ، ولا فى تغيير من أنواع التغيير ، ولا فى نشوء ولا فى تنقُّص : ولا لهما أيضاً مبدأ واحد[2] عنه حدثا ؛ لـكن الأول لا مبدأ له أصـلا ، والثانى إنما مبدؤه الجوهر الأول . ولا يُعلمان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولا والجوهر الذى لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أدلُّ بالطبع للجوهر المتغير الجارى كما يجرى الشىء السّيال . وأما نحن فلما كان أكثر مافينا مجبولا من الجوهر المحسوس صِرْنا نتكلم فى هذا الجوهر أولاً لمجانسته لنا ومُشاكلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاما بالغاً فى كتاب «العلم الطبيعى» ، فبيَّنا أن كل جوهر محسوس لا يخلو من أن يكون متغيِّرا : فإن تغيره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شىء من التغير يكون من كل الأضداد ، لـكن من الأضداد المُشاكلة

---

(١) ص : الجواهر .   (٢) ص : واحداً .

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو بأبيض ، إذ كان ليس يكون من الصوت — والصوت ليس هو بأبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرهما مما هو نظيرهما من الألوان .

< الفصل الثانى >

وَبينّا أنه يجب ضرورةً أن يكون تحت هذين الضدين موضوعٌ آخر ثالث . وذلك أن أحد الضدين لا يحمل الآخر ، لكن الذى يحملهما تلك الطبيعةُ التى تَلْفِظُ أحدَ الضدين ونقبل الآخر . وقد عددنا هناك مع ما وصفنا[1] من أصناف التغيير : كم هى فى هذا الجوهر ؟ واذّكرنا بأنها أربعة ، وأن التغيُّر الذى يكون فى حد الشىء الذى به يعرف ماهو : مثل أن يكون إنسان من غير إنسان أو ماء من غير ماء بل من هواء ، فإن هذا التغيُّر هو الذى يسمى مرة كونا ومرة فساداً ؛ وأن التغير الثانى يكون فى الحال ويقال له الاستحالة ، والثالث يكون فى المقدار ويقال له نموّ مرة ونقصان أخرى ؛ والرابع يكون فى المكان وهو النُّقْلة من مكان إلى مكان . وهذا التغير الرابع من التغايير التى ذكرناها لم تُجْعَل الأجسامُ السماوية ممتنعةً منه ، إذ كانت قد تتحرّك هى أيضا من مكان إلى مكان ومن الـ < لأضداد > من وجهٍ ما إلى الأضداد : فقد يوجد فى الأماكن أيضاً ضربٌ من التضاد على جهة المقابلة[2] .

---

(١) أو : وضعنا ؟

(٢) هذا آخر الموجود بنسختنا هذه من شرح ثامسطيوس . فى ص ٣٨ب ؛ ويتلوه فى ص ١٣٩ بقية كلام ظهر أنه فى وصف البارى أوله : وأما أنه أزلى ، فلأنه لو لم يكن كذلك لوجب أن لا يكون علة وجود كل موجود . فإنما يقع اسم البارى على علة وجود كل . وأما أنه عاقل ... » ثم بعده كلام « فى العقل » ، ثم « فى النفس » ، ثم « فى الطبيعة » (إلى منتصف ص ٢٩ ب) ، ثم « مقالة للشيخ أبى زكريا يحيى بن عدى فيما انتزعه من كتاب » السماع الطبيعى وغيره فى البارى عز وجل والعقل والنفس والطبيعة ، والمكان ، والزمان ، والخلاء ، وما لا نهاية له ، والحركة . أما البارى تقدست أسماؤه وجل ثناؤه < فـ > جوهر غير ذي جسم ... » . ولهذا فمن الواضح أن ص ٣٩ ا تتلو ص ٣٩ ب . وعلى هذا فقد انتهى ما يخص بثامسطيوس فى آخر ص ٣٨ ب ، ولعل بقية موجودة فى موضع آخر لم نعثر عليه بعدُ فى هذه المخطوطة . فإن ظفرنا به أوردناه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

أسماء الكتب الواردة فى الكتاب (دون التصدير)

فهرس الأعلام (دون التصدير)

تصحيحات وتعديلات

ص	س	خطأ	صواب
٥	١٧	<٣>	<٣٠>
١٢	١	ثامسيطوس	ثامسطيوس
٢٤	١٢	تبدهم	تلدهم
٢٤	٢٥	٢٥ السطر الأخير	٢٦ س١
٤١	١٦	(١٢)	(١٣)
٦٠	١	لمخصص	المخصص
٧٥	١٣	الموهوم	للموهوم
٧٩	١٨	ابندقلس	انبدقلس
٨٧	١٥	يكلّ	يكلّ
٩٤	١٤	المشرقيون	المشرقيون
١١٦	١٩	الوحدةُ	الوحدةِ
١١٩	١٤	العزم الحزم عليه أن ...	كذا في الأصل ، ولعل صوابه : العزم عليه ، فالحزم أن ...
١٢٤	٣	يدركها	ندركها
١٢٨	١٨	الفقرة (٣٧)	هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله « أجيب » ، وإنما موضعها الحقيقي سيرد بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨
١٢٨	٢٤	بسبب جرمنا	بسبب جزء منّا
١٢٩ ٢٢٦	٨ ٢٠	جوهراً صورياً	كذا في الأصل، ولعل صوابه: جوهر صوري
١٣٦	١	الفقرة (٥٩)	وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها الحقيقي في رقم ٣١٨
١٤٠	١٨	شخصي نوع واحد [واحد]	شخصيّ نوعٍ واحدٍ واحدٌ
١٧٨	١٠	بتشف	بنشفٍ
١٨٢	٦	(٢٩٧)	(٢٩٧) (١) وفي الهامش : (١) قارن ص ٦٠
١٨٤	١٠	للوى	للقوى
١٨٩	٢٤	لا حقاً	كذلك في الأصل وصوابه : لا حق
٢٢٧	٨	لنهيئه يخرج	يجوز أيضا أن تصحح هكذا : ولتهيئةٍ تخرج
٢٣٢	٣	ملكه	ملكةٌ
٢٤٠	٢٢	رقم ٣٦	رقم ٦ م حكمة وفلسفة
٢٥٤	١٣	المكان والجسم	المكان . والجسم
٢٥٦	٩	التي	آلي
٢٨١	٩	إذ <نقص> نقص ... كل	إذا <حدث> نقص جزء ... كلا (ص: كل)
٢٩٥	٩	أن	إن
٣١٧ ٣١٨	أينما توجد	النمو	النحو



توزيع
دار القلم
بيروت - لبنان